LITERATURA DE LOS PUEBLOS DEL AMAZONAS

Edmundo Magaña

COLECCIONES MAPFRE 1492

Los wayana viven a ambos lados de las montañas de Tumuhumaque, entre la Guayana Francesa, el norte de Brasil y Surinam. Pertenecen a la rama oriental del grupo lingüístico caribe. Provienen del norte de Brasil y emigraron hacia el norte en el siglo XIX. Entre el XVIII y el XIX lucharon entre sí. Los wayanas habrían surgido como el grupo más fuerte. En toda la región donde habitan se asiste a un intenso proceso de aculturación inter-tribal. Los wayanas han sido visitados por misioneros, viajeros y etnógrafos franceses, alemanes y holandeses desde el siglo XIX y ellos informaron sobre su cultura. La literatura wayana no se puede separar de los mitos. En la mitología wayana se encuentran los grandes temas: el ciclo de los mellizos, la alianza de los hombres con el jaguar, el origen de la Luna, los hombres acuáticos y otros. Edmundo Magaña, que convivió con los wayana y de quienes recogió las narraciones de los mitos, ofrece al lector una obra sugestiva para el conocimiento de la cultura y cosmogonía wayanas.

Edmundo Magaña (Santiago de Chile, 1951). Ph. en Antropología. Editor Jefe del *José Martí-Journaal* de Amsterdam. Obras: *Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas* (1987), *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam* (1988).

Colección Lenguas y Literaturas Indígenas

LITERATURAS DE LOS PUEBLOS DEL AMAZONAS:
Una introducción wayana

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Miguel Ángel Garrido
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Edmundo Magaña
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-439-9 (rústica)
ISBN: 84-7100-440-2 (cartoné)
Depósito legal: M. 25820-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

EDMUNDO MAGAÑA

LITERATURAS DE LOS PUEBLOS DEL AMAZONAS:

Una introducción wayana

EDITORIAL
MAPFRE

Dirección coordinadora: EDMUNDO MAGAÑA
Dirección de Colección: Miguel Ángel Garrido
Diseño de cubierta: José Crego

LITERATURAS DE LOS PUEBLOS DEL AMAZONAS:

Una introducción

© 1992, Edmundo Magaña
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-439-9 (rústica)
ISBN: 84-7100-440-2 (cartoné)
Depósito legal: M. 25820-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de María Cristina Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n. 28.800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

EDITORIAL MAPFRE

ÍNDICE

Introducción 9
Los mitos 16
Los informantes 25

Capítulo I. Los wayana: una introducción etnográfica 29
Historia y Divisiones tribunales 29
Fuentes 32
Demografía 35
Subsistencia 36
Aldeas y casas 44
Vestimenta y adornos 48
Manufacturas 50
Organización social y política. Parentesco 60
Ciclo de vida 63
Shamanismo y brujería 67
Ritos y danzas 70
Arte y pintura corporal 83
Instrumentos musicales 85
Juegos 89
Saber popular 90
Nota final 94

Capítulo II. Marido Luna y las plantas cultivadas 95

Capítulo III. La pasión del incesto 133

Capítulo IV. Los chicos enjaulados 173

Capítulo V. Los amores de Anaconda 209

Capítulo VI. Los enanos vegetales y otras historias 239
Apéndices 267
Bibliografía 269
Índice de mitos 291

INTRODUCCIÓN

Los wayana, que viven a ambos lados de las montañas del Tumucumaque entre Guayana Francesa, norte de Brasil y Surinam, pertenecen a la rama oriental del grupo lingüístico caribe, una de las familias lingüísticas indígenas más extendidas en toda Sudamérica. Aunque viven hoy preponderantemente en Guayana Francesa y Surinam, provienen originalmente del norte de Brasil, estado de Pará, y parecen haber habitado en el pasado aún más al sur. El establecimiento del grupo al norte de las montañas Tumucumaque es de fecha reciente. Los indígenas mismos atribuyen su migración hacia el norte a las incursiones de peleteros y buscadores de oro en las regiones del noroeste de Brasil, pero la migración wayana se remonta al siglo XIX.

El grupo actual se conoce a sí mismo como wayana en las aldeas norteñas y como wayana/apalai en Brasil y es el resultado de la fusión de varias tribus: upului, apalai, okomoyana y otros grupos pequeños de cazadores y recolectores. Estos grupos, de acuerdo con las tradiciones indígenas y con algunas escasas informaciones históricas, vivían, por lo menos entre los siglos XVIII y XIX, en estado de guerra entre sí. Los wayana habrían surgido como el grupo más fuerte de las últimas grandes campañas bélicas a fines del siglo pasado. Hoy en día se reconoce aún una descendencia upului, kaikusiyana y otras, pero la distinción no es muy significativa. Los apalai, otro grupo de lengua caribe, se han incorporado hace poco a la sociedad wayana y forman en algunos casos facciones reconocibles. Los wayana mismos, igualmente, forman facciones propias en las aldeas tiriyó en el sur de Surinam. En toda la región se asiste a un intenso proceso de aculturación intertribal que ha sido, en parte, fomentado por las misiones evangelizadoras que operan

en esas zonas. Los grupos de cazadores-recolectores contactados en los últimos treinta años han terminado incorporándose a los grupos que conocen asentamientos permanentes.

Los wayana han sido visitados por misioneros, viajeros y etnógrafos franceses, alemanes y holandeses desde fines del siglo XVIII. Las informaciones sobre la cultura y la lengua wayana se encuentran, así, dispersas en una gran cantidad de documentos eclesiásticos, relaciones de viaje, estudios y monografías etnográficas desde esa época en adelante. Destacan en particular las relaciones de Crévaux (1883), H. Coudreau (1893), Speiser (1926) y los estudios de De Goeje y Hurault (véase Bibliografía). La literatura wayana es poco conocida. Crévaux (1883) y Coudreau (1893) han recogido unas pocas narrativas en el siglo pasado: en este siglo han aparecido mitos wayana, comentados algunos, en Ahlbrinck (1931), De Goeje (1941), Hurault (1968), Schoepf (1976; 1982), Cognat (1977) y Rauschert (1981; 1982). Yo mismo he publicado una colección de algo más de cien mitos wayana, en versiones resumidas (Magaña 1987a), y dos versiones interlineales (Magaña 1989c). Otro mito, en versión interlineal, se encuentra en Boven y De Nie (1992).

La mitología wayana ha sido considerada pobre (Coudreau 1893: 139), muy vaga (Rauschert 1982: 176) y/o debilitada y descompuesta en tradiciones familiares (Sausse 1951: 112). Hasta 1985 no hubo ningún intento sistemático de recopilación de narrativas wayana y en las publicaciones existentes se encuentran a menudo sólo fragmentos de mitos wayana. La versión del mito de los mellizos publicada por De Goeje, por ejemplo, parece formada por varios fragmentos de mitos no relacionados (1941: 77-82). Las versiones recogidas por Hurault han sido igualmente editadas por el autor, que ha considerado algunas partes de los mitos como irrelevantes a la historia (1968). En contraste, las versiones de Schoepf, Magaña, y Boven y De Nie han sido o serán publicadas sin modificaciones redaccionales y los autores agregan algunas informaciones sobre los informantes y las condiciones en que los mitos fueron recogidos.

La mitología wayana conoce, igualmente, pocos estudios. Los análisis más detenidos son aquellos de De Goeje y de Schoepf. Los escritos sobre mitos wayana de De Goeje adolecen de la creencia, lamentablemente aún extendida entre algunos estudiosos, de que existen versiones originales y correctas de los mitos. El autor emprende así la

poco convincente tarea de reconstruir mitos originales a partir de fragmentos de varios otros mitos. De Goeje, en su análisis del mito de los mellizos, menciona, por ejemplo, que Kuyuli es, entre otras cosas, un dios lunar y el menor de los mellizos (1941: 76), pero en el mito mismo no se lee nada que indique en esta dirección. Sin embargo, el autor no se equivocaba en absoluto cuando asociaba el personaje a la luna, pues en versiones recogidas posteriormente y por otros investigadores Kuyuli es claramente asociado a este astro. Quizá se basó el autor en informaciones adicionales que no le fueron dadas por el narrador. Su análisis posterior utiliza la mitología wayana para reconstruir una suerte de mito original panguayanés (1948). Schoepf, que ha recogido mitos entre los wayana-apalai de Brasil, parece igualmente creer que hay unas versiones más correctas que otras (1987: 133-134), aunque el autor, en su análisis específico, se limita a las versiones que ha recogido de boca de un informante. El autor rechaza por incorrectas versiones recogidas por otros investigadores.

Los análisis de mitología wayana se han realizado en el contexto de lo que llamamos historia de las religiones, de tal manera que muchos personajes de la literatura wayana aparecen clasificados como dioses, semidioses o espíritus. De Goeje, que rechaza la idea de Coudreau de que el mito de los mellizos es de origen europeo, comenta de este mito en particular la naturaleza de uno de los personajes, Kuyuli, aparte de lo mencionado arriba, sería una potencia [vaderwezen, geestelijke macht], un mago, un shamán, creador de los espíritus y de los hombres, ancestro, donador de la medicina y dios de la naturaleza [natuurgod] (*op. cit.*, pp. 76-77). En otras varias ocasiones se refiere a los mitos como reproducciones textuales de los ritos de iniciación masculina (*id.*, p. 84; *cf.* De Goeje 1942; 1948). Schoepf ha retomado recientemente este debate. Según las indicaciones recogidas por el autor, la voz /kuyuli/ denota un tipo de seres dotados de poderes extraordinarios semidivinos o semideificados (1987: 133). Sus conclusiones son confirmadas por mis informantes. El mismo autor ha realizado también un análisis histórico-sociológico de cinco mitos wayana y en particular del mito del origen de las cuentas de vidrio. El autor concluye que «lo que dice el mito es que el sistema de representación del universo está contenido en la naturaleza y que, además, ese sistema es la enseñanza de una naturaleza percibida a través del prisma de la iniciación» (1976: 79). Otros mitos wayana han sido analizados, en contextos muy des-

iguales, por Lévi-Strauss (1964-1968) y Magaña (1988a; 1988h: 1989e: 1989g).

La literatura de las tribus guayanesas y amazónicas ha sido habitualmente discutida en el contexto de los estudios sobre historia de las religiones (*cf.* Schaden 1976). Este tipo de aproximación merece grandes reservas. Nuestro conocimiento de las culturas aborígenes de América tropical, y en particular de las culturas amazónicas y guayanesas, es aún muy limitado y es algo aventurado proceder a estudios generales cuyas bases se reconocen frágiles. El mismo Schaden escribe en su introducción a su estudio sobre las religiones indígenas de América del Sur que

> la América meridional ofrece al etnólogo, más que otras regiones del mundo, una situación que desafía cualquier esfuerzo de clasificación de las culturas aborígenes. Ciertamente se impone desde el principio una dicotomía entre las grandes civilizaciones de los Andes, que se encuentran principalmente en el Perú, Ecuador y Colombia, y las numerosísimas culturas tribales, tan diversas que han hecho vanas las tentativas de clasificación basadas en esquemas históricos, geográficos o tipológicos *(op. cit.,* p. 355).

Lévi-Strauss ha sido quien ha discutido más convincentemente la mitología de varias tribus sudamericanas en un contexto literario y etnológico mayor. En varias secciones de su monumental *Mitológicas* procede a comparaciones generales entre varios grupos de tribus. Así, por ejemplo, a propósito de un mito bororo, metido como cuña entre los ge y los guaraní, propone que hubiesen podido tomar temas míticos de unos y otros. «La hipótesis es plausible», escribe, «pero insuficiente. No explica, en efecto, que cada mitología y cada grupo de mitos tomado separadamente forme [...] un sistema coherente» (1964 [1968]: 145). El autor se refiere en varias ocasiones a las características que distinguen a la mitología ge de la mitología tupí (*op. cit.,* p. 189 y pp. 194-195). En otras ocasiones se refiere a las características de la mitología caribe por contraste con la de otras sociedades americanas (1968 [1971]: 33). En ese mismo volumen discute detalladamente, en el «Breve tratado de etnología culinaria» *(op. cit.,* pp. 410-432), algunos temas y tratamientos literarios característicos de tribus ge, tupí y caribes.

En otras publicaciones ha dado el autor indicaciones adicionales.

> He escogido estudiar la mitología sudamericana [responde a un interlocutor] por varias razones. En primer lugar, porque la creo muy bella y porque conviene hacerla accesible e interpretarla. Y, luego, porque se ha creído demasiado a menudo que el hombre se dejaba llevar, en la mitología, por su fantasía creadora y que ésta era, por lo tanto, arbitraria. Ahora, si se logra mostrar que también en ese dominio, que ofrece un carácter de terreno límite, existe algo parecido a leyes, entonces se puede concluir que existen en otras partes y, quizá, en todo. Era necesario evitar los abusos de la mitología comparada que se satisfacía con analogías superficiales para comparar no importa qué con no importa qué. Yo he querido hacer un análisis en profundidad de un dominio vasto, pero limitado, donde se pudiese postular y probar que además de las semejanzas propias al pensamiento mítico existe toda una red de relaciones profundas, históricas y geográficas que sostienen esas analogías [...]. Toda la empresa es un esfuerzo para comprender la manera en que los indios de las dos Américas piensan el paso de la naturaleza a la cultura, que es el problema fundamental de la etnología e incluso de la filosofía [...]. Entre los indios sudamericanos esta oposición se expresa por la relación entre lo crudo y lo cocido, que ha suministrado el argumento para el primer volumen (Bellour 1978: 27-52).

A propósito del cuarto volumen (Lévi-Strauss 1971), dice:

> Desde el comienzo tenía claro que si la palabra 'crudo' debía aparecer primera en la serie de títulos, la palabra 'desnudo' debía ser la última. Llevado por los mitos desde la América tropical a los confines de las regiones septentrionales de América del Norte, me encontraba ante la situación, en apariencia paradójica, de que son los mismos mitos o, mejor, un mismo mito que resurge en dos regiones tan alejadas del Nuevo Mundo; pero, al mismo tiempo, de una región a otra, de una familia lingüística a otra y de un grupo cultural a otro se producían transformaciones en el interior de los mitos. Porque si para los indios de la América tropical el paso de la naturaleza a la cultura está simbolizado por el paso de lo crudo a lo cocido, entre los indios de América del Norte lo es por la invención de los atuendos y adornos personales y, más allá aún, por el establecimiento de los intercambios comerciales *(op. cit.,* pp. 354-355).

De esta manera, Lévi-Strauss ha construido uno de los sistemas míticos más completos y controvertidos en la historia de la etnología americanista.

El análisis estructural de la mitología sudamericana fue originalmente recibido de mala gana y hasta rechazado por las escuelas empiristas y marxistas (*cf.* Magaña y Mason 1986). Al análisis estructural de Lévi-Strauss se le criticaba, de un lado y de otro, apartarse de los análisis históricos y no tomar en cuenta, al menos en medida suficiente, los contextos culturales particulares de donde provenían los mitos que él discutía. Estos debates, que ocuparon a la academia antropológica por más de una década, ya han sido dejados de lado y el análisis estructural constituye hoy una aproximación que forma parte del bagaje etnológico contemporáneo.

Para la etnología de Sudamérica la aproximación estructural ha sido de gran importancia. En primer lugar, ha permitido el estudio de la mitología tanto en términos puramente literarios y formales, como en términos propiamente etnológicos, donde la mitología pertenece no ya al terreno de las producciones mentales puras, que es un terreno elusivo y arbitrario, sino al dominio más general del estudio de sistemas ideológicos como parte del funcionamiento total de las culturas. En segundo lugar, ha establecido algunos temas generales en la mitología americana cuya emergencia por doquier en América indica efectivamente su pertenencia a áreas claves de las ideologías nativas. Así, por ejemplo, los ciclos de la visita al cielo, el origen del fuego, el origen de la risa, la mujer grapa y otros, son temas que, en trabajos posteriores, han resultado claves en el estudio de las ideologías nativas americanas.

El aporte epistemológico de la aproximación estructural ha resultado también de la mayor importancia para los estudios de mitología sudamericana. En este análisis se excluyen no sólo las analogías superficiales de los estudios de mitología comparada y de religiones primitivas sino que, además, se prohíbe toda clasificación externa de diferentes tipos de narrativa. Así, en la introducción a *Lo crudo y lo cocido,* escribe Lévi-Strauss:

> Tampoco habrá que sorprenderse si este libro, que reconocemos consagrado a la mitología, no se priva de tirar de cuentos, leyendas, tradiciones seudohistóricas, ni de recurrir mucho a las ceremonias y ritos. En efecto, rechazamos las opiniones demasiado apresuradas acerca de lo que es mítico y lo que no lo es, y reivindicamos para nuestro uso toda manifestación de la actividad mental o social de las poblaciones estudiadas (1964 [1968]: 13-14).

Se puede argumentar más aún a favor de esta postura. La noción misma de literatura, así como otras nociones usuales en antropología —tales como sociología, cultura material, parentesco, etc.—, pueden difícilmente ser definidas de antemano cuando nos enfrentamos al estudio de una sola población. Cuando hablamos de la literatura de una tribu específica no tenemos, generalmente hablando, la menor idea de lo que en esa población en particular pudiese entenderse por literatura ni, por ende, de su relación con otros sectores de la cultura, ellos igualmente difíciles de definir (*cf.* Magaña 1988a). Una aproximación que se reconoce como posestructural propone que «la realidad como algo "puro", algo "allá afuera", es, si no inconcebible, de cualquier manera inexpresable» (Magaña y Mason 1986: 15). Aunque los estudios clásicos de las culturas americanas —de los que quizá el primer capítulo de este libro es un ejemplo— siguen siendo necesarios, en ocasiones incluso urgentes, las categorías que usamos, y en particular las significaciones que evocan, deben ser, pues, entendidas como excursiones preliminares en el conocimiento de una cultura.

En este libro se presenta la literatura wayana como introducción a la mitología amazónica-guayanesa por varias razones. En primer lugar, es indiscutible que la literatura wayana pertenece al vasto conjunto formado en particular por la literatura de las poblaciones llamadas de las tierras bajas. Todos los grandes temas característicos se reencuentran en la mitología wayana: el ciclo de los mellizos o gemelos, la alianza de los hombres con un aliado jaguar, la visita al cielo de los buitres, el origen de la luna —ya se trate de un hombre que mata a su mujer, o de un hermano incestuoso—, la suegra voraz que termina reducida a una cabeza rodante, los hombres acuáticos, el héroe abandonado en lo alto de un árbol, el robo del fuego a una mujer sapo que lo guarda en su ano, y otros. Es verdad que en algunas regiones no se presentan estos temas de la misma manera y que para algunas tribus de zonas específicas deben sonar de lo más extraño. La mitología del Vaupés, un territorio habitado por varias tribus que mantienen entre sí un complejo sistema regional basado en el intercambio matrimonial realizado por varios clanes tribales, que se caracteriza por una violenta escatología religiosa estrechamente asociada a los rituales del Yurupary, difiere en mucho de la mitología ge, grupos más interesados en la elaboración ritual del propio cuerpo y en procesos generales de elaboración cultural; y los mitos ge, a su vez, apenas si se reconocen en la mitología

profundamente religiosa y mesiánica de las poblaciones guaraníes. Pero todos estos cuerpos narrativos —tan diversos como las narrativas germánicas de las latinas— reconocen zonas comunes que pueden permitir una inteligibilidad común tanto como zonas que provocarían entre ellos profunda extrañeza. Muchos temas son compartidos, pero no sabemos si las poblaciones interesadas los piensan de la misma manera ni si pertenecen a un mismo sistema ideológico. Para nosotros, lectores, las unidades temáticas sugieren algo más.

Con la lectura de este libro el lector podrá tener una visión de conjunto de lo que es, en general, la literatura indígena amazónica y guayanesa. Pero, en segundo lugar, he querido mostrar en este libro, siguiendo mis trabajos iniciales con los kaliña, otra tribu del área, cómo y de qué manera la mitología participa de la cultura del grupo y cómo y por qué es razonable representarse las producciones literarias como áreas íntimamente ligadas a otros sectores de la cultura. Esta aproximación no excluye, en mi opinión, aquella otra que considera que los mitos pertenecen al conjunto formado por otros mitos, sino que la lleva aún más lejos al considerar otros terrenos de la cultura, en la medida en que son verbalizados y por esta razón pertenecen igualmente al terreno de los mitos. Para esto era necesario ubicar los mitos, como quiera que sea que entendamos esta noción, en su contexto cultural y literario más inmediato. De esta manera no sólo se salvaguarda el valor literario mismo de las narrativas sino que, además, se las integra al vasto conjunto al que pertenecen, *i. e.* al mito total que es la sociedad wayana, donde los mitos se completan en la estructura social y donde la praxis nativa deviene incomprensible sin abordar la ideología que la sostiene y que es en sí misma parte de esa misma ideología. En última instancia, este libro, que, ante todo, comenta la literatura wayana, sostiene la tesis de que los mitos, como quiera que sean definidos, pertenecen al conjunto total de áreas que conforman una cultura, y que esas áreas o terrenos de la cultura guardan entre sí relaciones necesarias. Se trata de mostrar, a fin de cuentas, que los mitos wayana no son pura literatura.

Los mitos

La literatura etnográfica existente entrega muy pocas informaciones sobre la mitología cosmogónica wayana. Igualmente, los mitos del

origen de las estrellas y de fenómenos meteorológicos parecen muy escasos. De acuerdo con De Goeje, el mundo conceptualizado por los wayana tiene tres o cuatro niveles: la tierra, que es vista como una isla; el cielo o «la verdadera tierra», el mundo subterráneo y/o el mundo acuático. En el primer nivel viven los wayana, animales y tribus de seres antropófagos; en el cielo viven los buitres. A este nivel se superpondría aún otro nivel, habitado por el personaje Tukusime (*Mycteria americana*) y por los personajes Kuyuli, Mopo y Pëlikaman (1941: 84), los ancestros wayana. Otros investigadores señalan dos cielos superpuestos: el nivel de las nubes es el país de los seres /yolok/, que usualmente traducimos como 'espíritu'; el segundo cielo, más arriba, es la morada de las estrellas, el sol, la luna, los buitres, y Kuyuli (Hurault 1968: 9). A este nivel sólo tienen acceso los shamanes. La tierra es una isla flotante rodeada por aguas que, a su vez, constituyen la morada de seres antropófagos. En el pasado, de acuerdo con algunos mitos, el cielo y la tierra estaban unidos por una liana por la que los hombres subían a cazar, pues los animales estaban en el cielo. Pero la mujer principal de un cazador, llevada por los celos, cortó la liana, dejando así a los hombres aislados en la tierra (Rauschert 1982: 181). De acuerdo con mis informantes, el mundo tiene la forma de una cúpula o de la mitad de una calabaza invertida; al centro se encuentra la tierra, rodeada por un río que es al mismo tiempo la Vía Láctea y que es el dominio de seres antropófagos. Hay también un mundo subterráneo, morada de los animales del bosque, de contornos poco precisos. En el centro de la tierra se encuentra la casa de los hombres o casa ceremonial, que conecta con el cielo. Se la llama, por esto, «el centro del mundo». El cielo conoce varios niveles: de la luna, del sol, de las estrellas, de los buitres, de los antepasados y de los héroes culturales.

No se ha recogido ningún mito sobre el origen del mundo, excepto un fragmento, muy vago, registrado por Rauschert: en tiempos remotos, sobre la tierra circular y plana, se originó un fuerte viento de oeste a este que adquirió figura humana; con un dedo trazó este ser de viento un montoncillo de arena de donde surgió un primer hombre que, a su vez, creó a la primera humanidad —destruida más tarde por una gran inundación—. El hombre viento, usando alas de buitre, descendió nuevamente a tierra para re-crear a la humanidad (1982: 170). Se trata probablemente de una versión del mito de la visita al cielo.

Estas notas sobre cosmología wayana nos introducirán en el tema de este libro. Aquí, por las razones que he mencionado, nos apartamos de las clasificaciones tradicionales en estudios literarios: preferimos una aproximación que muestre mejor la relación entre los mitos y otros sectores de la cultura. El capítulo primero, «Los wayana. Una introducción etnográfica», es una monografía bastante clásica sobre la cultura wayana e incluye todas las informaciones pertinentes para ubicar a la tribu en un contexto etnográfico más general. En el capítulo segundo, «Marido Luna y las plantas cultivadas», reunimos las narrativas sobre el origen del astro y de algunas constelaciones y narrativas que guardan relación con los ciclos agrícolas, que son temas que en la ideología wayana, así como en las nociones de otros grupos amazónicos y guayaneses, están íntimamente conectados. Hay dos grandes variantes en el mito sobre el origen de la luna. La primera cuenta que las mujeres de una aldea tenían como amante a un personaje Pene que salía de entre las matas de un plantío. Los hombres, que se acusan mutuamente de incesto, descubren al amante y, en algunas versiones, lo matan. Mientras que en las primeras versiones no se identifica al amante, en otras se le tiene por el personaje Luna: las mujeres huyen de la aldea siguiendo al amante Pene y al día siguiente, o días después, aparece por primera vez como astro. Las mujeres se reconocen en sus manchas. En la segunda variante el personaje Luna es un muchacho incestuoso. Visitaba secretamente, amparado por la oscuridad, a su hermana, hasta que ésta le manchó la cara con genipa. Para no descubrirse, el chico deviene el astro. Un núcleo central de investigación en esta primera parte es desentrañar por qué asocian los wayana a la luna con la agricultura, a la luna con las mujeres y, luego, a las mujeres con la agricultura. Algunas de las versiones son en todo similares a los mitos kaliña —un grupo caribe de las Guayanas— sobre el origen de Orión. Los mitos estelares guardan igualmente relación con las plantaciones. El Orión wayana conoce una historia extraña: dos amigos/cuñados se matan mutuamente después de abrir una fosa con el fin de volver a aparecer en el cielo como constelaciones. Uno de ellos queda con las piernas afuera y deviene Orión; el otro, que cayó bien, devino las Pléyades. Una de las significaciones centrales de este mito gira en torno el tema del cuerpo podrido, que aparece más claramente en los mitos sobre el origen de las plantas cultivadas. Del cadáver de un hombre se originan las primeras plantaciones (M12). Otro ciclo de mitos conectados a la

agricultura lo constituyen las narrativas sobre una suegra voraz que termina en una cabeza rodante. La cabeza llega al cielo agarrada al lomo de un buitre. Deviene una constelación. En esta sección incluimos también un mito sobre la canoa del sol, un tema central en el volumen tercero de las *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss. Este mito guarda relación con las reflexiones indígenas sobre la periodicidad.

En el capítulo tercero, «La pasión del incesto», incluimos los mitos que pertenecen al ciclo de los mellizos, uno de los cuales es el personaje Kuyuli, sobre quien ya nos hemos detenido en esta introducción. El mito narra, guardando reserva de las numerosas versiones recogidas, que un hombre, para salvar su vida, ofreció a Jaguar en matrimonio a una de sus hermanas. La mujer es visitada por Jaguar, queda preñada y se dirige luego a la aldea de su marido. Su hijo, aún en el vientre, le habla. Llega a una encrucijada del sendero y topa con Zarigüeya, que accede a indicarle el camino sólo si se acuesta con él. La mujer se «extravía», su hijo, que entre tanto se ha enfadado con ella, no le habla; y llega, en algunas versiones con un bebé zarigüeya, a la aldea de los jaguares. Allá la protege la «abuela» de los jaguares, que es una Vieja Sapo, que la esconde debajo de una marmita invertida. Los jaguares la descubren y la comen, pero Vieja Sapo logra rescatar el embrión. De éste surgen los mellizos, a veces trillizos, en ocasiones hasta cuatro hermanos, que crecen con Vieja Sapo. Se enteran del asesinato de Jaguar y deciden matarlo. Crean una casa ceremonial o casa de hombres, invitan a danzar a los jaguares y dejan caer la casa, que han transformado en piedra, sobre los invitados. Sólo «jaguar» Comadreja se salva. En adelante, las diferentes versiones recogidas difieren en muchos episodios. Los mellizos, para obligar a los jaguares a buscar refugio en la casa, provocan una lluvia que no pueden controlar y deben refugiarse ellos mismos en lo alto de una palmera o en la cima de una montaña. Cuando descienden no quedan hombres. Vuelven a dar con Vieja Sapo a la que le roban el fuego. Ella lo guardaba en su ano. En algunas versiones aparece Kuyuli, siendo asesinado por otro hombre: de su cadáver surgen las plantas cultivadas, uno de los temas ya encontrados sobre el origen de la agricultura en el capítulo anterior a propósito del origen de Luna. La asociación de Kuyuli con la luna y con las plantas cultivadas se refuerza en otros mitos donde el personaje aparece como un personaje incestuoso: regresa a la aldea en forma de pez y rapta a su hermana.

En el capítulo cuarto, «Los chicos enjaulados», reunimos las narrativas sobre el origen de las ceremonias de iniciación masculina y sobre los seres del bosque y del río. Se trata usualmente de un chico que es abandonado en el bosque y que es protegido por algún ser, Perezoso, Pájaro Carpintero y otros. Sus protectores le enseñan a comunicarse con los animales y a cazar y le instruyen en las ceremonias de iniciación y en las danzas características de esta fase ritual. Las narrativas sobre animales conocen una estructura común: un hombre se casa con una mujer animal —Tapir, Mono Aullador, Pecarí y otros— y se establece con ella en el bosque. En ocasiones, la alianza se rompe, pero generalmente la alianza es estable y de aquí surgen las sociedades animales. Un tema central en este capítulo es la investigación sobre las relaciones que establecen los wayana entre las ceremonias de iniciación, el mundo de los animales y las enfermedades y la muerte.

En el capítulo quinto, «Los amores de Anaconda», incluimos los mitos sobre las relaciones entre hombres y aves y entre hombres y seres acuáticos. El primer par se caracteriza por las narrativas que pertenecen al ciclo de la visita al cielo. El mito narra que un hombre se casa con una mujer buitre y que al cabo de un tiempo, cuando la pareja ya tiene un hijo, viaja al cielo a visitar a sus suegros. Aunque se conocen muchas variantes, en el cielo establece un pacto con los buitres: a cambio de carroña los buitres, que por vivir en la Vía Láctea controlan las lluvias, regularán para los hombres los ciclos pluviosos. El segundo par se caracteriza por los mitos del ciclo que narra la unión entre un amante Anaconda y una mujer. Sus hermanos o su marido descubren la relación y Anaconda muere a manos de los hombres. Los hijos de la pareja se transforman en indios de otras tribus: wayampi, apalai y otras. Para vengar la muerte del padre los chicos invitan a danzar, como en los mitos sobre el origen del fuego, a sus parientes wayana. Entonces los atacan. Los wayana reconocen, en efecto, un origen animal a muchas de las tribus vecinas, y esta conceptualización sostiene toda la red de intercambios regionales matrimoniales, comerciales y rituales del área. En este capítulo hemos incluido otros mitos sobre el reino acuático: los wayana tienen a muchas especies de peces como seres interesados en los productos de plantación. De esta concepción se derivan las restricciones a que deben someterse las mujeres menstruantes y parturientas.

En el capítulo sexto, «Los enanos vegetales y otras historias», hemos recogido narrativas de carácter misceláneo: un viaje de exploración donde los wayana dan con hombres que se alimentan solamente de gusanos, hombres que duermen de día, enanos, tribus de mujeres y otros personajes; mitos sobre las mujeres con vaginas dentadas y narrativas sobre la época en que los hombres copulaban con calabazas. Un examen más detenido hubiese permitido relacionar algunas de estas narrativas con los temas tratados en capítulos anteriores. Las calabazas preñadas, por ejemplo, parecen evidentemente ligadas al tema del origen de las mujeres. En muchas otras tribus de la región se concibe un período en que no había mujeres: los chicos nacían de calabazas. Otros mitos se caracterizan por la inclusión de episodios escatológicos: la mujer que se quedó «pegada» a su amante, el hombre que mató al amante de su mujer clavándole una caña en el trasero y otros. Otras narrativas giran sobre las desventuras de Tapir y Jaguar. Tapir muere cuando Tortuga le corta el pene, Jaguar muere cuando Tortuga lo empuja a una marmita con chile. Finalmente, incluimos narrativas breves sobre la mujer que dio a luz gusanos que la comieron, el chico bobo que se comió su escroto, el caimán enfadado, el jaguar que muere cuando quiere imitar al perezoso, el oso hormiguero que convence al jaguar de que él come de todo después de desafiarlo a una prueba de excrementos, el suegro loco por la miel, el ser de cuerpo afilado, el origen del color de las aves, historias de shamanes poderosos, el origen del barbasco de pesca, un encuentro con los indios akuriyó y otros.

Siguiendo nuestro esquema inicial, hemos tratado, en cada capítulo, de mostrar las relaciones entre sociedad, cultura e ideología, escogiendo algunos temas mayores derivados de concepciones propiamente nativas. El segundo capítulo, que trata la relación entre Luna, las mujeres y la agricultura, explora las razones por las que los wayana piensan estos temas como pertenecientes a un solo conjunto de proposiciones. Los wayana, como otras poblaciones americanas, atribuyen la menstruación y el crecimiento de las plantas a la intervención de la luna —un hombre— en el mundo. Luna es concebido, así, como responsable de los cultivos y como marido de las mujeres. La conceptualización de Luna revela toda su importancia en la construcción del parentesco wayana: en las teorías indígenas son parientes consanguíneos aquellos que comparten los productos de una misma plantación, pues se supone que la mandioca, el principal producto vegetal que cultivan,

hace la sangre. Puede ocurrir de esta manera que personas originalmente unidas por lazos de consanguinidad devengan, sea porque mudan de aldea, sea porque dejan por otras razones de estar asociadas a una unidad residencial, extraños. Igualmente, personas originalmente extrañas pueden convertirse paulatinamente en parientes consanguíneos. Las nociones wayana sobre Luna resultan, además, en una praxis particular con respecto a las plantaciones: éstas son evidentemente dominio de las mujeres y sólo mujeres unidas por lazos de consanguinidad pueden cultivarlas, los hombres deben evitar las plantaciones, sólo las mujeres pueden ocuparse de la elaboración culinaria de los productos de la plantación, etc. En este terreno, las nociones nativas sobre el astro forman un núcleo de significación del que se derivan tanto las nociones sobre parentesco como la praxis específica del cultivo de los plantíos. En los capítulos tercero y cuarto, dedicados al ciclo de los mellizos y a las ceremonias de iniciación masculina, mostramos el mundo de los hombres. Aquí analizamos las correspondencias estructurales entre el tratamiento de los animales domésticos, de los iniciados y de los alimentos. Los wayana imaginan que el bosque está bajo el control de varios seres que controlan tanto a las sociedades animales como las actividades predatorias de los hombres. Las sociedades animales mismas se organizan de modo similar a la sociedad humana: conocen jefes, shamanes y aldeanos comunes. Todo hombre que caza debe establecer una relación con los jefes o shamanes animales que le permitirán cazar; una relación semejante debe establecer con los dueños o señores de dominios. De manera similar a la representación de las relaciones entre mujeres y plantas, los wayana consideran a los animales como mujeres casaderas: todo acto de predación debe entenderse así, como una alianza matrimonial/sexual entre cazador y presa. De esta conceptualización se deriva que, puesto que las crías animales son hijos de las 'mujeres del bosque', las crías capturadas durante expediciones de caza no puedan ser matadas: al contrario, son incorporadas a la aldea, tratadas como 'hijos' y sujetas a un tabú de consumo. Las crías animales son tratadas de manera análoga a los iniciados, que, en el contexto regional, son muchachos de otras aldeas que deberán casarse y establecerse, siguiendo la práctica de residencia marital uxorilocal, en las casas de sus mujeres. Pero, además, las relaciones con el mundo del bosque, que determinan desde la ubicación de las aldeas hasta la manera en que son consumidos los animales cazados, derivan también en todo

un conjunto de nociones sobre las enfermedades y la muerte. La muerte es conceptualizada como un momento de transición en las relaciones de intercambio entre sociedades animales y humanos. La relación con el mundo del bosque encuentra un ejemplo paradigmático en la representación de las relaciones con los cerdos salvajes. En las nociones nativas los hombres han establecido un pacto con estos animales: visitan las plantaciones humanas para proveerse de mandioca —un vegetal que depende estrictamente del hombre— a cambio de lo cual, bajo tuición del shamán animal, pueden cazar algunos animales. Los wayana, como otras tribus, abren plantaciones considerablemente mayores que las necesarias para la producción de mandioca para el consumo humano e intervienen así activamente en la conformación del paisaje local: los cerdos salvajes son animales territoriales que conforman sus territorios siguiendo los lugares de forraje. Finalmente, la representación de las relaciones con el mundo del agua y del cielo determina desde la manera en que son tratadas algunas especies hasta la elección de ciclos rituales. Con los buitres se ha establecido un pacto que consiste en proveerles de carroña a cambio de lluvias; con los peces y otros seres acuáticos un pacto que consiste en proveerles de productos de plantación a cambio de carne. Los wayana creen poder influir en el curso de las estaciones manipulando las relaciones de enemistad que guardan sociedades de diferentes niveles cosmológicos. Así, para provocar una sequía procurarán enfadar a los seres acuáticos pescando con barbasco a fines de la época estival. Los shamanes acuáticos, que controlan el curso de los ríos, reaccionarán «parando» las aguas, con lo cual no desembocarán en el mar, desde donde suben al río del cielo, la Vía Láctea. Esta representación de las relaciones con las sociedades acuáticas determina tanto las técnicas de pesca como la organización sociológica de ésta y las ceremonias, muy poco significadas, de iniciación femenina. Pasando del mito a la historia, la conceptualización del mundo en ámbitos cosmológicos con cuyos señores y habitantes se guardan relaciones específicas de contraprestación procura a las tribus del área una representación de las relaciones entre unos grupos y otros. Las relaciones entre sociedades humanas se adaptan al modelo de las relaciones postuladas entre sociedades animales, por un lado, y, por otro, al que suministra la representación de las relaciones entre hombres y seres de otros ámbitos. Así, las relaciones entre wayana y wayampi, tradicionalmente tribus enemigas, se caracterizan por ser

de intercambio, donde cada tribu deriva sus bienes de negociación de sus relaciones específicas con otros ámbitos. Los wayampi, asociados al ámbito acuático, sobresalen en productos de pesca y son también responsables del curso de las aguas. En este contexto, la guerra adquiere un sentido que sin la literatura que la comenta nunca hubiese tenido.

En el texto refiero, cuando es necesario, mitos de poblaciones vecinas y de otros grupos guayaneses y amazónicos, mencionando las fuentes. He prestado particular atención a los mitos analizados por Lévi-Strauss en su *Mitológicas* y a la obra de otros autores, pero el lector interesado podrá encontrar otros mitos e informaciones adicionales en Abbenhuis (1940), Albert (1985), Brett (1868; 1880), Basso (1977; 1985), Boelitz-Vidal (1977), Butt-Colson (1975; 1977; 1978), Butt-Colson y Armellada (1985; 1988), Butt-Colson y Heinen (1983/1984), Chaumeil (1983), Cirino (1977), De Civrieux (1960a; 1960b; 1970; 1974a; 1974b), Van Coll (1886; 1903), Crocker (1985), Delawarde (1938; 1966; 1967; 1980), Descola (1986; 1988), Dreyfus (1963; 1972; 1983/1984), Dumont (1972; 1977; 1979), Frikel (1973), Gilij (1780/1984), De Goeje (véase Bibliografía), Guss (1990), Gregor (1977; 1985), F. Grenand (1982), P. Grenand (1980), Gumilla (1791), Hoff (1968), Ch. Hugh-Jones (1972; 1979), S. Hugh-Jones (1977; 1979), Hultkrantz (1963), Im Thurn (1883), Jara (1990), Kloos (véase Bibliografía), Koch-Grünberg (véase Bibliografía), Koelewijn y Rivière (1987), Magaña (véase Bibliografía), Magaña y Mason (1986), Melatti (1978), Mercier (1979), Monod (1972; 1987), Nimuendajú (1939; 1946; 1952), Renard-Casevitz (1991), Reichel-Dolmatoff (véase Bibliografía), Rivière (1969; 1984), Rodway (1894), Roe (1983), Roe y Langdon (1991), Roth (1915; 1924), Schoepf (véase Bibliografía), Seeger (1981), Von den Steinen (1897), Thomas (1982), Viveiros de Castro (1986), Wagley (1940; 1977), Weiss (1975), Wilbert (véase Bibliografía) y Wilbert y Simoneau (véase Bibliografía).

El lector debe considerar que esta bibliografía no ofrece más que una parte reducida de la literatura existente sobre literaturas amazónicas y guayanesas. En esas obras se encontrarán referencias bibliográficas adicionales. Existen, además, numerosas publicaciones periódicas especializadas: *Latin American Indian Literatures* (1977-1984), continuada hoy como *Latin American Indian Literatures Journal* (Latin American Indian Literatures Association); *Journal of Latin American Lore* (Universidad de California); *Scripta Ethnologica* (Centro Argentino de Etnología

Americana), y varias otras publicaciones antropológicas que incluyen habitualmente estudios en mitología y materiales de fuente: *L'Homme* (Laboratoire d'Anthropologie Sociale); *Journal de la Société des Américanistes; Anthropologica* (Universidad Católica de Lima); *Antropológica* (Fundación La Salle, Caracas); *Amazonia Peruana* (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica); *Revista do Museu Paulista; Revista Colombiana de Antropología; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldí; Suplemento Antropológico; Anthropos; Zeitschrift für Ethnologie; Revista Española de Antropología Americana; América Indígena; Montalbán; Archaeoastronomy* y otras. Otras referencias se encuentran en Magaña y Mason (1986). Conviene destacar aquí la obra de Wilbert y Wilbert y Simoneau, *Folk Literature of South American Indians,* la más importante iniciativa en mitología sudamericana emprendida en los últimos veinte años: han publicado hasta el momento dieciocho volúmenes indizados con narrativas warao, tehuelche, toba, guajiro, chorote, bororo, ge, nivaklé, mataco, chamacoco, mocovi, ayoreo, yanomami y caduveo. Los autores publicarán otros volúmenes en el futuro.

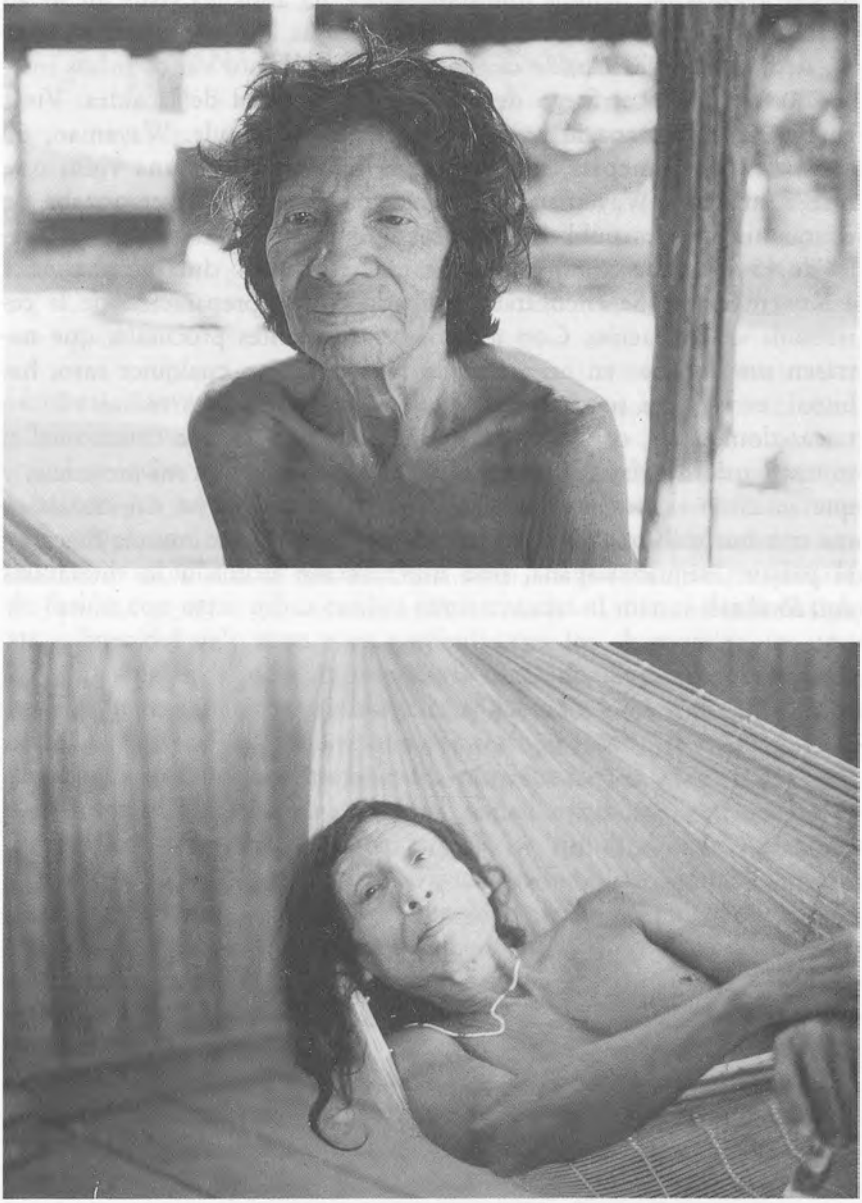
Los informantes

Todas las narrativas incluidas en este libro fueron recogidas entre mayo y julio de 1985 en varias aldeas wayana en Surinam y Guayana Francesa. Durante ese período residí en Kawemhakam, una aldea wayana en el río Lawa, en Surinam, pero visité otras aldeas en el país mismo y en Guayana Francesa. Entre abril de 1985 y enero de 1986 residí permanentemente en Surinam, realizando expediciones etnográficas entre los tiriyó, al sur del país, y entre los kaliña, en la costa. El propósito principal en ese momento era recoger narrativas indígenas y recopilar informaciones sobre las nociones astronómicas de esas tribus. En 1988 he publicado *Orión y la mujer Pléyades,* una monografía producto de esa expedición, y de una anterior, sobre la astronomía, mitología e ideología kaliña. En ese trabajo se han analizado 173 mitos kaliña y guayaneses; las versiones recogidas por mí, algunas en colaboración con Fabiola Jara en 1980, han sido incluidas en ese libro en versiones completas y no editadas. En 1987 he publicado versiones resumidas, de hecho los mismos resúmenes que usé durante mi estadía en territorio indígena, de mitos kaliña, wayana y tiriyó, en *Contribucio-*

nes al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas. En este libro se incluyen las narrativas wayana en sus versiones completas y no editadas.

Entre los wayana he contado con la colaboración de tres intérpretes: Külapa (entonces de 25 años), Kesu (entonces de 26 años) y Sita (entonces de 28 años), todos aldeanos de Kawemhakam. Teníamos usualmente jornadas de trabajo muy estrictas. Nos reuníamos con los informantes, grabábamos las narrativas, las traducíamos por la tarde y yo las transcribía por la noche. Procuraba al mismo tiempo resumir las narrativas para aclarar episodios, identificar a algunos personajes de los mitos y pedir, en caso necesario, otras elaboraciones sobre los personajes contrastando unas versiones con otras. De esta manera hemos logrado identificar con alguna precisión a los personajes animales de los mitos y establecer versiones fidedignas.

Mis informantes han sido el jefe o capitán Apütu, entonces de alrededor de 55 años. He trabajado poco con él; Apütu era un hombre muy activo, y en ese momento estaba involucrado en la preparación de una ceremonia de iniciación masculina que se celebraría más tarde en Twanke, una aldea wayana en Guayana Francesa. Decía saber poco de la mitología de la tribu. Tamutamusi, de alrededor de 75 años, me contó solamente cuatro historias. Convertido al cristianismo, Tamutamusi no logró superar sus obstáculos en relatar los mitos nativos —una práctica que, junto con la ceremonia de iniciación y el shamanismo, había sido prohibida años antes por la misión cristiana en la adea—. Kumakau, una mujer de alrededor de 75 años, suegra de Apütu, fue una de mis mejores informantes. Sus historias tienen un carácter abiertamente erótico y escatológico y gozaba, como contaba sus historias rodeada de parientes y visitantes, de un gran éxito. Sus narraciones siempre fueron espontáneas. Sintaman, 65 años, padre de Külapa, me contó algunos mitos procurando siempre que no hubiese otras personas presentes. Tenía una actitud ligeramente hostil hacia los extranjeros. Ulukaniu, 55 años, esposa de Sintaman, me contó espontáneamente un mito estelar. Aleyatani, una mujer apalai de 50 años, fue sin duda mi mejor informante. Vivía desde hacía varios años con los wayana, entre quienes encontró refugio al escapar de Brasil. Me recibía hilando en su hamaca, habitualmente rodeada por sus hijas. Sus historias se encuentran entre las más logradas de esta compilación. Upwisa, 80 años, esposa de Pleikë, de la aldea Pleikë, me contó algunas versiones muy



Informantes. Arriba, Kumakau; abajo, Wayaman. Fotos del autor.

breves y vagas de algunos mitos. A Epoïa, 65 años, lo visité en su aldea, un pequeño asentamiento frente a Twanke, durante tres días. Elüikë, de 80 años y, decía, de origen upului, me contó varios mitos interesantes en torno al fuego de hombres en la plaza de la aldea. Vivía en una aldea cercana al puesto francés de Maripasula. Wayaman, 60 años, de Antecumepata, me contó sus mitos durante una visita que hice a su aldea. Wayaman se consideraba joven y se avergonzaba de contar historias en público. Tuvimos que aislarnos. Alataripo, un apalai de 45 años, me contó espontáneamente un mito durante una visita a Kawemhakam. Se encontraba ocupado con la preparación de la ceremonia de iniciación. Con todos los informantes procuraba que narrasen sus historias en un ambiente familiar o, en cualquier caso, habitual: en casa, si se trataba de mujeres o de hombres trabajando en tareas domésticas, o junto al fuego central o en la casa ceremonial si se trataba de hombres. Mi propósito era que olvidaran mi presencia, y que actuaran espontáneamente. Sólo en pocos casos he debido aislarme con mis informantes. A su paciencia debemos esta mirada fugaz en el paisaje literario wayana, una introducción válida a las literaturas amazónicas.

Capítulo I

LA WAYANA: UNA INTRODUCCIÓN ETNOGRÁFICA

Historia y divisiones tribales

Los indios wayana (en la literatura etnográfica se les conoce también con los nombres: oyana, ojana, upurui, oepoerui, uayana, rucuyen, orocoyana, orkokoyana, urucuiana, alukuyana, alukuyaña, y aun bajo otros nombres; *cf.* Gillin 1948: 809) han pasado por un proceso de fusión con otras tribus caribes emparentadas al menos desde el siglo XIX o fines del siglo XVIII, y en particular con los okomoyana, los upului y los apalai. El nombre wayana ha recibido diversas interpretaciones. De acuerdo con Schomburgk eran llamados orokoyana, *i. e.* 'tribu de los papagayos' por sus vecinos trio o tiriyó (1848, II: 478). H. Coudreau indica que el nombre ouayana proviene de un árbol (1893: 556), pero urucuiana o kukuyana también podría significar 'tribu del río de la mandioca' (/uru/ = 'mandioca'; /yana/ = 'tribu'), *i. e.* del Amazonas (Grenand 1985: 23). Urukuyana o rucuyen también podrían derivarse de la pintura roja de bixa con que los wayana se pintan el cuerpo (Hartmann 1971: 379). Algunos autores los han confundido con los wa o ouens, tribu que aparece en las relaciones de viajeros del siglo XVIII (Lombard 1928: 140). Okomoyana significaría 'tribu de las avispas' (/okomë/, = 'avispa'). De acuerdo con mis informantes, algunas familias okomoyana vivirían actualmente en la frontera de Surinam con Brasil. El nombre apalai (también aparai y arakwayú en la literatura etnográfica; *cf.* Gillin 1948: 804; Schoepf 1971) no tiene una significación establecida. Los antiguos apalai se habrían llamado pirixiyana ('tribu de los papagayos') (Rauschert 1981: 237). Es posible también que el nombre sea una transformación de apoma, tribu mencionada en re-

laciones antiguas *(id.)*. En tupí significaría 'tribu de los arcos pequeños' (Frikel 1958: 149). Sobre el nombre upului o upurui (también apurui, apouroui, piriou, pirio, piriu; *cf.* Gillin 1948: 804) no se dispone de datos. De acuerdo con los informantes de Rauschert, los antiguos wayana se llamaban a sí mismos opagwana (1981: 235) pero ésta parece haber sido una de las tribus fundadoras del grupo (Grenand 1985: 23). Es probable que otras tribus, hoy aparentemente extintas aunque mencionadas en relaciones antiguas, hayan sido incorporadas por los wayana en el curso de los últimos doscientos años: los paiyana, los aramiso, los tunayana, etc. (Findlay 1976: 50). La autodenominación actual es wayana y apalai. Ya no parecen existir aldeas upului: De Goeje menciona algunas aldeas de este grupo a comienzos de siglo (1908a) y Frikel, en 1955, informa sobre dos aldeas upului en Brasil (1958), pero algunos individuos reclaman aún descendencia upului (tal el jefe Elüikë, Guayana Francesa).

Entre los wayana y apalai no parecen existir grandes diferencias culturales ni lingüísticas. En muchas aldeas, los habitantes son bilingües en estas lenguas. Las tradiciones orales dan cuenta de numerosas guerras que habrían opuesto, en el pasado, a wayana y apalai entre sí, y de alianzas para enfrentar a otras tribus (Rauschert 1981). Estas guerras aún se recuerdan y han dado origen a algunos de los mitos que se encuentran en este libro. Mientras que los wayana habrían sido desde tiempos remotos agricultores, pescadores, cazadores, recolectores, las tradiciones orales tienen a los upului como nómadas cazadores, pescadores, recolectores, sin agricultura (Coudreau 1893: 558; Hurault 1965d: 18), que vivían en la selva en chozas construidas en árboles (De Goeje 1941: 73). Otras tradiciones los caracterizan como no agricultores pero con aldeas permanentes comunicadas entre sí por senderos (Rauschert 1981: 236). Hoy no se distingue entre wayana y apalai (Schoepf 1971: 73; CEDI 1983a: 139), pero esto varía en cada país. Los wayana de Surinam y de Guayana Francesa se autodenominan wayana, pero en Brasil se distingue entre apalai-wayana, wayana o verdaderos wayana, y wayana «holandeses» (Rauschert 1982: 39).

La reconstrucción de la historia de estos grupos es bastante difícil. De acuerdo con las tradiciones orales, los apalai vivían en tiempos remotos, *i. e.* antes de mediados del siglo XVIII, al sur del Amazonas, en los cursos inferiores de los ríos Paru del Este y Jari, y entre los ríos Maicuru y Curuá do Alenquer, y tenían ya contactos con los wayana

establecidos a lo largo del Jari y en los cursos superiores del Paru del Este (Rauschert 1981: 234-235). Los upului vivían entonces en el territorio comprendido entre los cursos superiores del Jari y del Paru (*id.:* 236) y en algunas zonas de la Guayana Francesa (Lombard 1928: 140). Estaban entonces en pie de guerra con los wayana. Hacia 1720, derrotados, los upului habrían sido incorporados por los wayana (De Goeje 1941: 73). Algunos grupos upului habrían entonces cruzado las montañas del Tumucumaque (Tumuhumak) para establecerse, hacia 1780, en los cursos superiores del Maroní y del Itany (Coudreau 1893: 556-557). Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, se encontraban aldeas wayana y upului en el Itany, Maroní y Tapanahoni (Guayana Francesa y Surinam), en los cursos superiores del Paru y del Jari (Schoepf 1972: 34), y algunas aldeas apalai en los cursos medio y bajo del Paru, Jari, y en los ríos Curuá y Maicuru en Brasil (Estado de Para) (Nimuendajú 1944). Los upului vivían entonces en territorio wayana a ambos lados de las montañas (Franssen-Herderschee 1905b: 977).

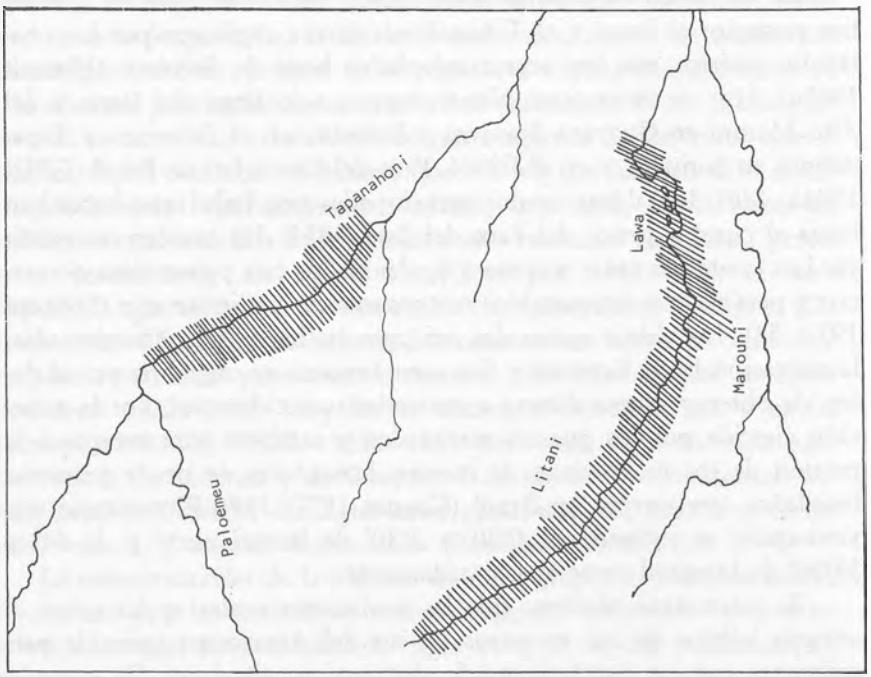
La migración wayana hacia los cursos medios del Maroní, y el retiro posterior al Itany y al Tapanahoni, parece explicarse por los obstáculos puestos por los negros refugiados boni de Surinam (Hurault 1965d). Hoy se encuentran aldeas wayana a lo largo del Itany y del Alto Maroní en Guayana Francesa y Surinam, en el Paloemeu y Tapanahoni en Surinam, y en el Citaré, Paru del Este y Jari en Brasil (CEDI 1983a: 140). Las aldeas upului mencionadas por Frikel que habitaban hacia el curso superior del Paru del Este (1958: 30) parecen no existir ya. Los contactos entre wayana y apalai de los tres países, para comerciar y para realizar intercambios matrimoniales, continúan aún (Schoepf 1972: 54). Las aldeas apalai del Jari parecen haber sido abandonadas: la migración hacia Surinam y Guayana Francesa se originaría por el deseo de obtener acceso directo a mercaderías occidentales, por la atracción ejercida por los puestos misionales, y también para escapar a la presión de los recolectores de nueces, buscadores de oro y peleteros brasileños que operan en Brasil (Cognat 1977: 239). El territorio wayana-apalai se extiende de 0°30' a 3°30' de latitud norte y de 54° a 55°30' de longitud oeste aproximadamente.

Es interesante observar que las tradiciones orales apalai sobre el antiguo hábitat de sus ancestros (al sur del Amazonas) coincide parcialmente con las conclusiones de algunos investigadores. De acuerdo con De Goeje, los apalai estaban emparentados a los bakairi del Xingú

(1943: 338-339). Uno de mis informantes apalai me contó que años atrás había viajado al Xingú para visitar la «tierra de sus antepasados».

Fuentes

La tribu wayana o wayana-apalai, grupo del tronco lingüístico caribe, rama oriental (Guiana Eastern Carib; Durbin 1985: 355), ha sido uno de los grupos aborígenes más visitados y/o estudiados de las Guayanas en este siglo. Las primeras informaciones sobre la tribu provienen de relaciones de viaje de los siglos XVIII y XIX, en particular las de Patris (1766-1769), Claude (1769), Leblond (1789), Creveaux (1883), H. Coudreau (1893) y O. Coudreau (1901). Estas relaciones contienen noticias etnográficas dispersas y vagas, pero han sido de importancia para determinar las rutas de migración y el desarrollo demográfico de



Territorio wayana en Surinam y Guayana Francesa.

éstas y otras tribus emparentadas (Hurault 1968; 1972a). En relaciones anteriores al siglo XVIII, o al menos anteriores a 1730, estas tribus, con la excepción, quizá, de los upului, no aparecen mencionadas como habitando en la Guayana Francesa (De Villiers 1920). Notas etnográficas de interés se encuentran también en relaciones de viaje de la primera mitad de este siglo (Franssen-Herderchee 1905a; 1905b; De Goeje 1908a; Farabee 1919; Speiser 1926; Schultz-Kampfhenkel 1938; Alhbrinck 1956 [viaje de 1938] Schmidt 1942; Geijskes 1957 [viaje 1939]; Findlay 1976; Cognat 1977; Rauschert 1982; Devillers 1983) . La lengua wayana, además de otras lenguas caribes, ha sido ampliamente estudiada por De Goeje (1906; 1909; 1946; en sus trabajos sobre el idioma caribe en general; en sus obras de 1933 y 1935 también se encuentran notas de interés), mientras que se cuenta, además, con varios vocabularios wayana (o apalai y upului) (Coudreau 1892, De Goeje 1906; 1909; 1946, Farabee 1924; Rice 1931). De posible utilidad para profundizar estudios sobre el wayana, debe destacarse la traducción del Nuevo Testamento y de fragmentos del Viejo Testamento por I. y D. Schoen (1979; 1984) y la publicación de una guía de viaje wayana, inglés, holandés y sranan por Schoen (1981). La demografía wayana ha sido ampliamente tratada por Hurault (1959; 1961; 1965a; 1965d; 1966; 1968) y por otros autores (Butt 1966; Schoepf 1972; Kloos 1972; Duchemin 1972; Grenand 1979; 1985; CEDI 1983a; 1983b). Patología, nutrición y problemas de administración, al menos para los wayana de la Guayana Francesa, han sido cubiertos por Sausse (1951) y Hurault (1957; 1959; 1962/1963; 1965b; 1965c; 1966; 1972a; 1972b). Problemas de administración, para los wayana-apalai de Brasil, han sido tratados por Van Velthem (1980). La cultura material wayana ha sido tratada por De Goeje (1906), Hurault (1965d) y Hartmann (1971), pero se encuentran también muchos datos de interés en Speiser (1926) y Rauschert (1982) y en las relaciones de viajes mencionadas. La estructura de parentesco, matrimonio y patrones de residencia han sido estudiados por Hurault (1961; 1968), pero estos estudios deberían ser profundizados. La economía wayana y las técnicas de preparación de los alimentos han sido estudiados detenidamente por Hurault (1961; 1965d) y Schoepf (1979). Algunos ritos, en particular la ceremonia de iniciación, han sido descritos con alguna sistematicidad por Hurault (1968), pero se encuentran otras observaciones de interés en De Goeje (1941), Farabee (1919), Speiser (1926) y Rauschert (1982), y en las re-

laciones de viaje mencionadas. Sobre mitología wayana hay pocos trabajos. Hurault (1961; 1968) y De Goeje (1941) han hecho accesibles algunos mitos y cantos rituales. Se encuentra un análisis detenido del mito del origen de las cuentas en Schoepf (1976) y varios mitos resumidos en Rauschert (1967; 1981). La relación de viaje de este último autor (1982) provee informaciones valiosas sobre la narrativa wayana, ya que gran parte de lo que escribe proviene de tradiciones orales. Van Velthem ha analizado el mito del origen de los diseños de cestería en relación con otras manifestaciones plásticas wayana-apalai (1976). Otros aspectos o áreas de las artes wayana han sido tratados por Schoepf: el arte culinario (1979) y la plumajería (1971), pero estudios sobre pintura corporal, a excepción de los datos recogidos por De Goeje (1908) y Hurault (1969), faltan aún. Sobre música wayana hay bastante: una valiosa colección de textos del canto /kalao/ y otros ha sido publicada por Hurault (1968) y se cuenta con varias grabaciones editadas (Charpentier 1953; Mazière, Darbois e Ivanov 1955; Vianès 1959; Hurault 1968), además de grabaciones no editadas aún o en cintas magnéticas (Baudet 1982), pero no existe ningún análisis. El shamanismo wayana y las prácticas de brujería no han sido estudiados sistemáticamente pero se encuentran datos de interés en De Goeje (1941), Cognat (1977), Rauschert (1982) y Veth (1987; 1990). Los materiales fotográficos son muy escasos. Entre los más accesibles se encuentra un reportaje fotográfico de Darbois (1953) y un film por Massot (1984). Los campos de etnozoología, etnomedicina y etnoastronomía no han sido cubiertos en el pasado: Jara ha realizado una investigación sobre zoología (sistemas de clasificación) y etología animal wayana, pero los resultados deben ser elaborados aún. Magaña, también en 1985, ha identificado un número importante de constelaciones estelares (1987b). Sobre etnomedicina se cuenta con la investigación de Veth (1990). Sobre simbolismo wayana en general, incluyendo cosmología, interpretación de los sueños, mundo de los espíritus, etc., no existe prácticamente nada.

Como obras de referencia para el estudio de los wayana debe destacarse el monumental trabajo de Roth (1924), que incluye descripciones detalladas de las técnicas usadas en cultura material. Para el estudio de la mitología wayana son obras de referencia importante los trabajos de Roth (1915), que incluye narrativas caribes, de De Goeje (1943b), que presenta narrativas comentadas, y de Alhbrinck (1931), con notas dispersas que atañen a los wayana. Una descripción general de las cul-

turas caribes de las Guayanas se encuentra en Gillin (1948) y descripciones breves de los wayana-apalai en particular en Van Velthem (1980) y CEDI (1983a). Para localizar otros documentos de interés, muchos de ellos manuscritos, el lector debe consultar las bibliografías de Hurault (1959; 1971; 1972a), Schoepf (1972), De Villiers (1920) y Lombard (1928).

Demografía

En 1788, Leblond estimaba la población wayana-upului en 4.000 individuos. A fines del siglo XIX, Coudreau daba una estimación de 1.500 habitantes distribuidos en 35 aldeas de 25 a 50 personas cada una (1893: 547). A comienzos del siglo XX, De Goeje estimaba la población total en 1.000: 600 en Brasil, 300 en Surinam y 100 en Guayana Francesa (1908a: 175). Schmidt la calculó más tarde en 400 (1942: 49). Speiser estimaba la población apalai de Brasil en 150 y daba un total wayana-apalai aproximativo de 750 personas (1926: 120). Más tarde, De Goeje entrega un total de 600 individuos (1931: 356; 1941: 72). Hacia 1955, Frikel estimaba la población wayana-apalai total en 700 (1958: 184). Entre 1980 y 1950 la población wayana-apalai parece, pues, haber disminuido en un 50 %. Después de este período, los datos sobre el desarrollo demográfico se complican bastante: se cuenta con datos parciales para los tres países y no siempre es claro si los autores involucran o no a los apalai y upului en sus estimaciones. Hurault menciona un total de 200 (150 en Guayana Francesa y 50 en Surinam) para 1957 (1957: 28) sin considerar a los apalai (si se suma esta cifra al total obtenido por Frikel en Brasil, hacia 1957, habría un total de alrededor de 900 indios de estas tribus en los tres países). Para 1958, Hurault menciona un total de 490 para los tres países: 70 en Surinam, 250 en Brasil y 170 en Guayana Francesa (1959: 511); 500 en 1961 (1961: 141-142); 240 en Guayana Francesa solamente para 1965 (1965d: 24) de un total de 400 (1965a: 605) y un total de 700 en 1966 (1966: 348). Para 1966, sin embargo, Butt obtiene un total de 562 personas: 162 en Surinam, 200 en Guayana Francesa y 200 en Brasil (1966: 26). Para 1968, Hurault estima la población total en 760 (1968: 3) y Schoepf propone un total wayana-apalai de 550 a 600: 100 en el Paru y Citaré, 300 en el Itani y 150 a 200 en el Tapanahoni (1972: 373),

aunque Kloos da un total de 176 en Surinam solamente (1972: 351). Los Grenand calculan la población total en 770 en 1979 (1979: 364), de los cuales hay 440 en Guayana Francesa. Rauschert obtiene 700 en 1982 (1982: 39); Devilliers 770 para Guayana Francesa solamente (1983: 70), y Van Velthem llega a un total de 949 en 1980: 299 en Brasil, 650 en Surinam y Guayana Francesa (1980: 2). Las cifras más recientes entregan un total de 770 para 1983 (con datos de 1978; CEDI 1983a: 144) y de 970 para 1985 (Grenand 1985: 23): 720 en Guayana Francesa y Surinam, y 250 en Brasil. Guiándonos por los datos más recientes y fidedignos, se puede estimar la población wayana-apalai actual como sigue: 485 en Surinam de acuerdo con el censo de 1969 (Findlay 1976: 54) distribuidos en dos aldeas: 368 en Kawemhakan o Anapaike (Río Lawa) y 117 en Puleowime o Apetina; 550 en Guayana Francesa hacia 1982 (Granand 1985: 23), y 190 en Brasil (Van Velthem 1976: 1), o sea, un total de 1.225 personas. La población actual (1991) debe ser más numerosa.

El rápido y drástico descenso de la población en 1788 y 1940 ha sido atribuido por Hurault a las epidemias de gripe contraídas por los indios a través del contacto con occidentales y bonis, a las fiebres, tuberculosis y otras afecciones pulmonares (1959; 1962/1963). La relativamente rápida recuperación demográfica entre 1950 y 1985 (de alrededor de 700 a más de 1.200 hoy) debe atribuirse a las labores de asistencia médica del gobierno francés y a la asistencia médica prestada por las misiones que operan en Brasil y en Surinam (Rivière 1969; Kloos 1972; Hurault 1972a). La esperanza de vida era, en los años sesenta, muy baja: 31 años en 1962 (Hurault 1962/1963: 105), pero probablemente ha aumentado. Como la nutrición wayana es adecuada (Hurault 1959), son el paludismo y otras debilidades pulmonares las que deben considerarse como los factores que frenan un crecimiento demográfico más rápido (Hurault 1962/1963; 1966).

Subsistencia

Agricultura y recolección

Los wayana son agricultores itinerantes que practican el sistema de la roza [*slash-and-burn agriculture*]. Cada familia explota uno o dos

plantíos por año con una superficie media de 0,4 hectáreas (Van Velthem 1980: 8) o, en total anual, de 0,7 hectáreas (Hurault 1961: 144). Cada familia produce sustancialmente más de lo que consume (Hurault 1965d: 19). Los plantíos se encuentran, tradicionalmente, en los alrededores inmediatos de la aldea o, en todo caso, a no más de dos horas de camino de la aldea, pero con el uso creciente de motores fuera de borda la distancia aldea-plantío ha aumentado grandemente en los últimos años. Después de escoger el terreno, los hombres talan y queman dejando los árboles altos como marcas de orientación; las mujeres plantan, desmalezan, cosechan y preparan los productos de los cultivos.

En los plantíos se cultiva mandioca amarga y dulce, ñame, batata, plátano y banana, maíz, caña de azúcar, chile, ananás, papaya, sandías, nueces de Pará, cacahuetes, tabaco, mango, /pixoi/ (un tubérculo), algodón, bixa, y otros (Hurault 1959: 512, 1965d: 58-79; Van Velthem 1980: 8; Rauschert 1982: 133-143; CEDI 1983a: 158).

De acuerdo con CEDI (1983a), los wayana conocen 20 especies de mandioca amarga /uru/, pero mis informantes me han dado una lista de 32 especies: 1) /kolopë/ (planta alta de hojas «blancas» y pulpa blanca); 2) /simo/ (pulpa amarillo-rojiza); 3) /talekiri/ (pulpa blanca); 4) /kalaripa/ (planta alta, endocarpo rojo, pulpa blanca); 5) /piukuku/ (pulpa blanco-amarillenta); 6) /kutulikulosi/ (pulpa muy blanca); 7) /musia/ (planta alta, endocarpo rojo y pulpa blanca); 8) /yalisewe/ (pulpa blanca); 9) /tuhpiu/ (hojas rojizas y endocarpo rojo, pulpa blanca); 10) /akikipë/ (pulpa blanca); 11) /sokó/ (pulpa blanca y muy blanda); 12) /wayapí/ (pulpa blanca y blanda); 13) /isurupë/ (pulpa blanca y dura); 14) /uhmanihapon/ (pulpa amarilla); 15) /mawapë/ (pulpa rojiza); 16) /kawaripa/ (pulpa verde-amarillenta); 17) /awawapupu/ (pulpa amarilla); 18) /tukuipë/ (pulpa amarilla); 19) /kawaya:arekan/ (hojas muy pequeñas, pulpa amarilla); 20) /watale/ (pulpa blanca); 21) /tapakula/ (pulpa blanca); 22) /kariopë/ (endocarpo rojizo, pulpa muy amarilla); 23) /wuatiri/ (pulpa amarilla); 24) /mainakau/ (pulpa amarillo-blanca; se usa solamente para preparar /kasili/); 25) /wapëtekëlësi/ (pulpa amarillo-rojiza); 26) /kusiulu/ (pulpa blanco-rojiza); 27) /oloi: anokahpë/ (pulpa amarillo-rojiza); 28) /lui:ulu/ (pulpa muy amarilla); 29) /kumu/ (endocarpo negro y pulpa blanca); 30) /pëtiwaikan/ (pulpa blanca); 31) /na:pi/ (pulpa rojiza) y 32) /tawamuren/ (pulpa anaranjada).

De acuerdo con CEDI, distinguen 12 especies de batata /napi/ (1983a: 158), pero logré obtener solamente 8 nombres: 1) /tipiru/ (endocarpo y pulpa negros); 2) /alawata:eheron/ (tubérculo largo y delgado); 3) /kopeta/ (endocarpo rojo); 4) /tupikala/ (tubérculo grueso y redondeado); 5) /apalaka:pumo/ (endocarpo y pulpa blancos); 6) /kaikui:wet/ (endocarpo gris); 7) /mamitu/ (pulpa amarilla) y 8) /muliri/ (pulpa amarilla).

Distinguen 13 especies de plátanos y bananas (pero 15 según CEDI 1983a: 158): 1) /ulana/ o /palu/ (fruto largo, dulce); 2) /kuyari/ (planta alta, endocarpo negruzco); 3) /kumina/ (planta pequeña, endocarpo verde, pulpa anaranjada); 4) /satume/ (fruto pequeño y delgado); 5) /hawihawi/ (fruto verde y algo triangular); 6) /mimina/ (fruto verde y pequeño); 7) /pëli/ (fruto muy pequeño); 8) /palulu:imë/ (fruto muy grande; se usa para cocinar solamente); 9) /ëwanho/ (fruto grande); 10) /susupotkan/ (fruto pequeño, grueso y redondeado); 11) /maikaman/ (fruto grueso e informe); 12) /lomokan/ (como /ulana/, pero la planta es muy pequeña) y 13) /setume/ (frutos y racimos muy pequeños).

Plantan 5 especies de chile (/asi/): 1) /asi/ (rojo y grande); 2) /panapisuru/ (pequeño, delgado, amarillo); 3) /owori:ewu/ (pequeño, redondo, amarillo); 4) /tawaman/ (grande, redondo, amarillo) y 5) /pasiwet/ (muy pequeño).

En la aldea misma o en los alrededores inmediatos, plantan tabaco, chile, algodón, bixa, calabazas, plantas medicinales, árboles frutales de origen nativo y no nativo, como limoneros, naranjos, mangos, papayas, nueces, chirimoyas /iriwaima/ (dos especies), sandías /kwatalamu/ (dos especies), y bambú para flechas (Van Velthem 1980: 9).

Entre los frutos de recolección, se encuentran el /pixoi/, tubérculo silvestre; el cerezo silvestre, el tomate silvestre /kunui/; el /wapoli/, fruto parecido al melocotón; el /kumu/ (*Oenocarpus baçaba*); la /taka/, especie de aguacate silvestre; el /mompin/; los frutos de la palma /awara/, de la /maripa/ y otros frutos de bosque no identificados (Coudreau 1895: 188-190). Entre los árboles explotados, incluyendo palmeras y lianas, se encuentran no menos de 75 especies (Hurault 1965d: 74-79). El trabajo de recolección es una tarea femenina.

También se recolectan varias especies de miel, larvas, huevos de iguana, etc.

Las técnicas agrícolas son relativamente simples: después de escoger el terreno de plantío en tierras no inundables de bosque primario,

los hombres talan primero los árboles más grandes, para que al caer derriben consigo a otros más chicos; para talar se usaban, en el pasado, hachas de piedra, y, hoy, machetes y hachas de acero; el terreno se deja secar durante algunas semanas y luego se queman los árboles derribados. Se planta en este toconal usando una coa /sampa/ con la que se cavan agujeros en la tierra para introducir tallos de mandioca. Las mujeres cosechan cortando las plantas a una altura de alrededor de 50 centímetros para poder jalar los tubérculos. La siembra se realiza al comienzo y/o durante la estación seca, pero se cosecha durante todo el año.

Caza y pesca

Cazan y pescan en un radio de 15 kilómetros (CEDI 1983a: 158). La caza es tarea masculina y se efectúa en terrenos conocidos usando senderos de caza ya abiertos (Coudreau 1893: 360; Geijskes 1957: 222). En el pasado cazaban usando arco /paira/ y flechas /puleuw/, pero hoy cazan con fusiles y sólo ocasionalmente con arco y flechas. Los arcos son largos, de alrededor de 1,80 metros (Sausse 1951: 104), de corte transversal (Frikel 1958: 123). Las flechas para gamo son largas y con punta de lanza /kulumuli/ (Rauschert 1982: 82); tienen plumas de guaco en la parte posterior. Se distinguen varios tipos de flechas para gamo. Una descripción de la manufactura de arcos y flechas se encuentra en Speiser (1926: 172-174; 314-315), y los diferentes tipos son descritos en Hartmann (1971). Las flechas son generalmente pintadas (en el asta) con el motivo del jaguar (Speiser 1926: 175). Para la confección de arcos se usa la madera de la *Martiusia parvifolia* (Geijskes 1957: 220) y las astas de las flechas provienen del *Gynerium saggitatum* (De Goeje 1906: 15). Para ciertas especies, monos en particular, se usan puntas untadas en curare (*id.*) y flechas de punta cuadrada /këmata/ para cazar aves. En el pasado, parecen haber usado hondas con horquillas para cazar aves (Rauschert 1982: 90-91) y cerbatanas (Farabee 1919: 110), aunque el uso de cerbatanas ha sido puesto en duda (De Goeje 1906: 15). Algunas aves se cazaban construyendo pequeños refugios /mumnë/ de hojas en las ramas de los árboles. También emplean trampas (una jaula de planchas en equilibrio inestable) para atrapar perdices y gallinetas (Hurault 1965d: 86). Las especies cazadas son atraídas imi-

tando sus llamados con pitos hechos de hojas y/o con silbidos. Cazan más de 50 especies, incluyendo animales y aves, pero las presas disponibles varían según las estaciones. De acuerdo con CEDI (1983a: 158) cazan aves de enero a marzo, monos de abril a junio, pecaríes de julio a diciembre, pacas en septiembre. Las especies más cazadas son el tapir, el mono araña y el mono aullador, el pecarí labiado y el de collar, el agutí, el venado y la paca. Entre las aves más cazadas se encuentra el tinamú, el guaco, los patos, las pavas de bosque y el agami. También se «cazan» la tortuga, el armadillo, el caimán, y varias especies edibles de sapos y ranas.

Las aves se cazan con fusil y también aún con flechas. Para aves e iguanas se usan puntas especiales de madera afilada en forma de arpón /taipi/ (Rauschert 1982: 82).

Pescan con arco y flechas, con cañas de pescar, con nasas, con redes y con barbasco. Hay varios tipos de flechas de pesca: con punta lisa de bambú, con punta de acero arponeada /puleuwna/, con punta de espina de raya /sipaliwatku/, con punta dentada /tikiriri/ o /pamta/ (dos o tres dientes), con punta de acero /kurapali/ (De Goeje 1906; 1946; Geijskes 1957; Hartmann 1971). Para la manufactura de anzuelos usaban en el pasado garras de pájaros (especialmente de águilas) y escurvascurvas gruesas (Rauschert 1982: 88). Las cañas de pescar se hacen de ramas flexibles y las líneas de fibras de agave (Rauschert 1982: 89). Las puntas de las flechas, hoy de metal, provenían igualmente de garras y espinas. Como carnada se usan frutos, carne y trozos de pan de mandioca, dependiendo de la especie (Rauschert 1982: 89). Las técnicas de pesca varían con la especie: para peces pequeños de las riberas se arroja la carnada dos veces rápidamente para imitar la caída de frutos (Geijskes 1957: 225). Para peces de profundidades se usan trozos de carne; la carnada se deja caer y arrastrar por la corriente. Para algunos peces se usan trampas. Especialmente para la pesca del /aimará/ se usan nasas similares a las usadas por los negros boni (Hurault 1965d: 86), pero también se recurre a trampas más simples: se entierra una pértiga al borde del agua y se cuelga de la punta una carnada de tripas o simplemente un trozo de tela roja: el extremo de la pértiga se inclina hacia el suelo atándola con hilo en el lecho del río y tensando así la trampa; cuando el pez muerde, el hilo se corta, la pértiga recupera su rigidez y el pez, que queda colgando fuera del agua, es rematado a golpes de machete (Coudreau 1983: 468). Esta técnica es usada aún y

se la prefiere a la nasa de mimbre. También se usan venenos de pesca. El procesamiento es simple: la savia de algunas lianas /halihali/ se extrae golpeándolas contra las rocas; los trozos de liana o cortezas así rotos se dejan en un canasto y se vuelven a golpear en un arroyo corriente arriba. Al asfixiarse, los peces salen a la superficie y son recogidos con cestos o flechados (Rauschert 1982: 88). Otro barbasco es llamado /kunani/ y su uso es similar. Un barbasco aún más fuerte, que ocasionaría la muerte de los peces, es llamado /kutupu/. Las tozas son estrujadas corriente arriba de los arroyos (Coudreau 1893: 59).

Hoy también se usan redes. La pesca con flechas es exclusivamente masculina, mientras que la realizada con cañas y nasas la practican ambos sexos, igual que la pesca con barbasco, aunque sólo los hombres preparan el veneno. También es tarea de ellos la pesca con redes.

El consumo de pescado varía entre 300 a 800 gramos por adulto y día (Hurault 1965d: 86). Consumen 35 especies (*id.:* 86) o 40 (CEDI 1983a: 159), las más comunes son el /kurimata/ (*Curimatus* sp.), el /tukunaré/ (*Cichla ocellaris*), la /piaba/ (*Megalobrycon piabanha*), el /pacu/ (*Myleus pacu*) y el /acari/ (*Loricarideos*).

Animales domésticos

Los wayana domestican y entrenan solamente perros de caza. En las aldeas se encuentra habitualmente pollos blancos, guacos, agamis, loros, guacamayos, tucanes, garzas, monos de varias especies, perezosos, etc. Los pájaros se mantienen por las plumas. Otros animales, como monos, perezosos y hasta pecaríes, han sido tomados como crías durante expediciones de caza. Ningún animal doméstico es consumido como alimento. Para los perros se construyen pequeños refugios en alto para protegerlos de los pulgones de arena y de la lluvia o refugios de techos a una sola agua /kaikuipakoro/. Los pollos duermen en gallineros construidos de estacas cruzadas en forma cónica, del tipo usado en el Xingú para mantener harpías, (Von den Steinen 1897: 97) cubiertas con hojas de palma, mederos o arcilla, y en gallineros criollos con una cobertura para las lluvias (Coudreau 1893: 113; 540; Sausse 1951: 104; Geijskes 1957: 221). Ambos tipos de construcciones se usan aún. Los perros son mal alimentados y maltratados. Para hacerlos callar se les tira con flechas especiales con punta de bola (Sausse 1957: 108). Se les

somete a varios tratamientos rituales para mejorar su olfato, vista, o habilidad para reconocer y rastrear animales en el bosque. En el pasado, los wayana trocaban perros de caza por artículos de ciudad con los negros boni. Hoy se dedican a la cría de aves de canto como artículo de comercio con criollos surinameses.

Preparación del alimento

La mandioca amarga es procesada de la misma manera que en otras tribus amazónicas. Los tubérculos son transportados por las mujeres a la aldea en cestos de carga de mimbre /katali/, pelados, lavados, rallados sobre el /simali/, un rallador hecho de un trozo de madera con incrustaciones de piedras y/o dientes de animales (hoy usan ralladores de estaño, hechos de latas de conservas) y exprimidos en el estrujador tipití /tinki/ para escurrir el ácido prúsico. La masa se deja secar, a veces sobre un amojamadero alto rectangular /yara/ a fuego lento, se pasa por el cedazo y se esparce con la mano sobre el disco

Mujer preparando el pan de mandioca (foto Fabiola Jara).

de arcilla /ëlinat/ (hoy de acero) para cocer el pan o galleta. El pan de mandioca se deja secar sobre la /yara/ o sobre los techos de las casas. De la misma manera, pero cociendo la harina de mandioca sobre un /ëlinat/ recalentado, se prepara el /kwak/, especie de harina tostada de mandioca (Coudreau 1893: 436). También se prepara el /kwak/ moliendo galletas de mandioca en un mortero de madera /ako/. El /kwak/ se consume agregándole chile y, a veces, pescado. El jugo venenoso de la mandioca se deja cocer durante algunas horas y se prepara con éste, agregándole chile, una salsa picante /tuma/ en la que se unta el pan de mandioca /kutuli/. La mandioca dulce se pela y se agrega al potaje de chile /kasiripo/. En esta salsa se cuecen las carnes. La marmita no se lava nunca y está permanentemente en uso (Coudreau 1983: 136). Las carnes de gamo se preparan rara vez de otra manera que cociéndolas en salsa de chile. Durante expediciones de caza se recurre al asado. Este método de preparación tiene connotación masculina. Las carnes se conservan dejándolas ahumar pero el grado de conservación es muy bajo. Las carnes de gamo y de aves se consumen cocidas. Los peces se consumen cocidos y asados, dependiendo de la especie. Los pequeños peces se insertan en varillas y se fríen a fuego lento o se dejan cocer junto al fuego.

Hay algunas carnes que conocen recetas más elaboradas. Algunas especies de mono se cuecen en «leche» de castañas (Rauschert 1982: 139). Algunas presas son cocidas y luego asadas.

Los plátanos y bananos, dependiendo de la especie, se consumen crudos, cocidos, tostados y/o fritos (Rauchert 1982: 137). Las batatas se cuecen. El maíz se muele en un mortero y se cuece. La papaya verde se puede cocer y agregar al potaje.

Se obtienen bebidas fermentadas de la mandioca /kasili/ y /sakura/. El método general de preparación es el siguiente: se prepara una galleta de mandioca especialmente gruesa y se deja cocer agregándole batata masticada, bananas, caña de azúcar, etc. Se cuece revolviendo constantemente y luego se pasa la masa por un cedazo /manali/. Se bebe una vez frío o se deja fermentar por más tiempo. Otras bebidas se obtienen de bananos /misano/: el fruto se muele en una papilla a la que se agrega agua y azúcar (Rauschert 1982: 137-142); de caña de azúcar; de batatas solamente; de ñame, y de varios frutos silvestres. La bebida /kumu/ es muy apreciada. Se prepara moliendo la pulpa y agregándole agua; se puede mezclar con galleta de mandioca y dejar fer-

mentar /kutulikure/ (Coudreau 1893: 441). De la mima manera, se obtienen bebidas de los frutos de varias palmeras : /awara/, /asahi/, etc. Otros productos del bosque, como las nueces /paripu/, se consumen cocidos (Coudreau 1893: 472).

Un /kasili/ de mayor elaboración se prepara con galletas de mandioca enmohecidas (Rauschert 1982: 142).

Usan sal y azúcar. Tradicionalmente se obtenía el azúcar de la caña de azúcar y la sal de la palmera maripa. El método de obtención de la sal ha sido descrito por Coudreau: el árbol es talado y quemado, las cenizas se meten al estrujador y se agrega agua. El líquido que se obtiene así se cuece y se deja reposar: la sal se deposita en el fondo de la marmita (1893: 187). Hoy, la sal se compra en las tiendas de las ciudades fronterizas de la Guayana Francesa y de Surinam.

Se consumen sin elaboración culinaria las larvas de las palmas *Euterpe oleracea* y pina (Geijskes 1957: 223), la miel, algunas especies de bananos, sandías, chirimoyas, papayas maduras, anacardo, y otros.

Hay tres categorías culinarias: /tapehim/, productos de plantación; /tehim/, carne y peces; /uru/, mandioca (Schoepf 1979; CEDI 1983a). Los wayana también separan las comidas rituales de las comidas cotidianas (Schoepf 1979).

La preparación de las carnes es siempre igual: los animales son pelados en agua hirviendo. Luego se les abre el vientre, se sacan las vísceras y se trozan. Los peces son abiertos con un cuchillo o con la uña, se les retiran las vísceras, se lavan y se trozan (Geijskes 1957: 234).

Los hombres comen en la casa ceremonial o en el centro de la plaza. Las mujeres llevan las marmitas y luego se retiran y comen con sus hijas en las casas de residencia. Es común también que los hombres coman con las mujeres, pero entonces solamente en las casas de residencia (Speiser 1926: 122; 136-137; Sausse 1951: 105; Hurault 1961: 148).

Aldeas y casas

Las aldeas /ehta/ se establecen a la ribera de los grandes ríos. Algunos de los criterios usados para elegir el terreno son los siguientes: 1) las tierras en los alrededores de la aldea deben ser cultivables; 2) el terreno elegido debe presentar pocos árboles de madera dura (por las

dificultades de talar; este criterio es probablemente menos válido hoy); 3) que no haya hormigas-mandioca; 4) que tenga un buen lugar de atracadero, con piedras planas y playa, para las canoas (para la preparación de los peces, para los baños, para lavar ropa) (Rauschert 1982: 110-120); 5) que sea una zona de aguas claras; las zonas preferidas son los rápidos, considerados favorables para la pesca con arco, y buenos para el baño por la ausencia de rayas; 6) que se encuentre abundancia de árboles para leña en los alrededores; 7) que esté alejado de aguas profundas, moradas de espíritus acuáticos antropófagos; 8) que esté alejado de antiguas aldeas abandonadas (Schoepf 1972: 48-49; Van Velthem 1980). Se mudan de aldea cuando: 1) se agota la tierra de plantación (de seis a diez años); 2) cuando hay invasiones de hormigas-mandioca, que destruyen los plantíos; 3) cuando escasean los peces en los arroyos (debido al uso repetido del barbasco de pesca); 4) cuando muere el jefe; 5) cuando hay decesos repetidos (Hurault 1965: 607).

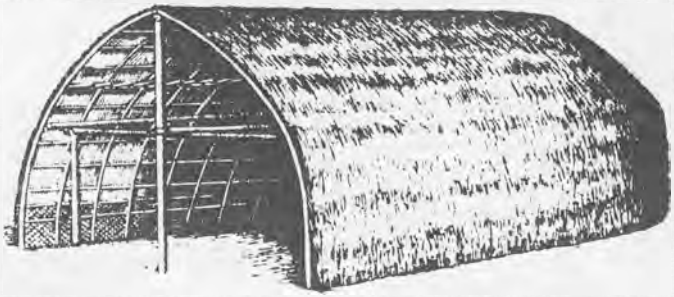
En el pasado, las aldeas se localizaban en arroyos o pequeños afluentes, y alejadas de la ribera (Speiser 1926: 112). De acuerdo con algunas informaciones, las aldeas eran protegidas por palizadas (Rauschert 1982: 77) y se comunicaban unas con otras por medio de senderos en el bosque (Hurault 1965a: 607). Las antiguas aldeas, de acuerdo con las tradiciones orales, consistían en una sola gran maloca donde residía sólo un grupo de parentesco (Hurault 1961: 146), pero, según otras tradiciones, vivían antiguamente en cavernas en las montañas: la casa comunal habría sido un desarrollo posterior (Rauschert 1982: 125).

Los nombres de las aldeas se derivan de un algún árbol prominente de la zona (tal como Kumakapan, de /kumaka/, ceiba; o Kulumuli de /kulumuli/, bambú), del nombre de un río, etc. (Ahlbrinck 1956: 44). Usualmente tienen las aldeas dos nombres: el del jefe y el de la especie vegetal característica, usados simultáneamente (tal es el caso de la aldea Kulumuli, llamada también Twanke, el nombre del jefe).

El plano general de las aldeas describe un círculo irregular. Al centro de la plaza se levanta la /monta/ o /tukusipan/ (casa de hombres) (De Goeje 1939: 346), una casa redonda con techo en cúpula de hojas de palma que llegan hasta entre 1 y 2 metros del suelo; las vigas son amarradas con lianas y tiene un poste central en cuyo extremo superior se encuentra un disco de madera /maluwana/ con dibujos representando figuras míticas y/o constelaciones estelares (Rauschert 1982: 124-125; Franssen-Herderschee 1905a: 121). El /tukusipan/ sirve como casa

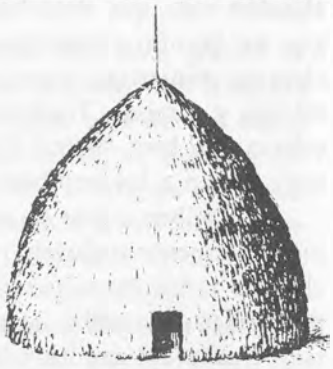
de huéspedes de paso, casa ceremonial y casa de hombres. De acuerdo con Franssen-Herderschee, cada hombre tiene un lugar reservado en esta casa y guarda ahí sus instrumentos rituales (1905a: 121). Tiene 10 metros de radio, 15 metros de alto (Franssen-Herderschee 1905b: 898), aunque sus dimensiones varían: Speiser informa sobre una casa que tenía solamente 8 metros de diámetro y 6,6 metros de alto (1926: 155). Hay pocas informaciones sobre su función como casa de hombres. Speiser la llama «casa de hombres» sin dar mayores informaciones (1926: 122). Schmidt indica que dormían en el /tukusipan/ los huéspedes y los jóvenes de la aldea (1942: 25; si éste es el caso, debería tratarse de adolescentes no casados). De acuerdo con otras fuentes, la casa de huéspedes tenía forma oval, sin piso en alto y sin paredes, llamada /otomane/ (Coudreau 1983: 103; De Goeje 1906: 11). Alrededor de la plaza y en torno a la casa de hombres se construyen las casas residenciales. Se han observado varios tipos pero la más común es una casa de plano rectangular con arco peraltado y con un piso en alto y paredes abiertas /otopan/ (Hurault 1961: 221). Otros tipos de casa son los siguientes: pequeña casa elíptica /lomonaka/; casa redonda con paredes de hojas hasta el suelo /naite/; casa rectangular abierta, sin piso y con techo a dos aguas, usada por las mujeres para cocinar /tilaka/; casa semicircular cubierta hasta el suelo y con una pequeña abertura baja como puerta, sin piso en alto y construida usualmente junto a los plantíos /ituha-pakolo/ (Franssen-Herderschee 1905a: 122; De Goeje 1906: 11-12); casa cerrada sin piso en alto y pequeña /maipuri kanutpew/; casa ceremonial muy alta /mowew/ (Coudreau 1893: 221); casa rectangular con piso en alto que se usa como desván y con techo a dos aguas, sin paredes /telekanan/ (Hurault 1965d: 24; Schoepf 1972: 50). Otras construcciones incluyen los refugios temporales con techo a una sola agua /tapiri/; la choza cerrada del shamán /mumnë/; la casa de reclusión de los iniciados, con arco equilátero y cubierta hasta el suelo excepto un extremo /tepiem pakolo/; los refugios para perros /kaikui pakolo/; las jaulas cónicas para los pollos /kulasi pakolo/. De Goeje informa sobre otros tipos también (1906). Es posible que en la literatura disponible las casas aparezcan bajo dos nombres (apalai y wayana) y que se cree la impresión de que se trata de más construcciones que las que hay en realidad.

Las casas rectangulares se ordenan en círculo o en semicírculo en torno a la plaza /pülolop/ y sirven como casas de residencia. Se con-



a

b



c

Algunos tipos de casas wayana (también Tareno). b es un tipo de «casa de hombres» situada al centro de la aldea (Frikel, 1973).

ceptualizan como casas de mujeres. En la actualidad, se tiende a construir casas rectangulares con techo a dos aguas y con un piso en alto con paredes de madera o de hojas de palma. Algunos techos son de zinc. El piso es usado como dormitorio y la planta baja como sala de trabajo de hombres. La casa de cocina se mantiene aparte. Muchas aldeas no tienen hoy /tukusipan/ ni casa de huéspedes. Aparte los usos mencionados, es también común alojar a los enfermos en el /tukusipan/. Las vigas y postes de las casas son de *Minquarti guianesis* o de *Voucapoova baçaba.* Las hojas para los techos provienen de *Geonoma baculifera* y de *Cenocarpus baçada.* Datos sobre técnicas de construcción se encuentran en Roth (1924) y en Hurault (1965d).

Vestimenta y adornos

Las mujeres wayana llevaban, tradicionalmente, un taparrabos pequeño de cuentas azules y blancas /weyu/ o de semillas (Geijskes 1957: 211). Los hombres usaban un taparrabos de algodón rojo /kamisa/ que cuelga entre las piernas de un cinturón de algodón o de pelo de mono araña /wakumuit/. Las mujeres usan hoy una falda de algodón rojo, que llega hasta el muslo y que cubre el sexo y las nalgas; los hombres continúan usando la /kamisa/ tradicional, pero muchos ya comienzan a usar, sobre todo en las aldeas de Surinam, pantalones y camisas. Tradicionalmente se embadurnaban el cuerpo y la cabeza con bixa /onot/. Esta pintura se usa aún. Usualmente las mujeres pintan a los hombres.

Los adornos que se usan cotidianamente por hombres y mujeres indistintamente incluyen collares de cuentas o de semillas o de conchas de varios tipos: /akuli-eu/, collar de semillas negras; /paraka-putpë/, collar de semillas negras; /sara/, collar de semillas cilíndricas; /tairairu/, collar de semillas cilíndricas dobles; /hampire/, collar de semillas rojas; /onokue/, collar de semillas rojas; /wayalit/, collar de conchas blancas, etc. Brazaletes: /apëmuit/, de cuentas simples; /apetulu/, de cuentas dobles, y otros de algodón blanco. Pulseras de cuentas /emehna/, /emektullu/, y otros. Placas de metal a modo de pulseras. Pendientes de plumas /takua/. Cinturones de algodón o de piel de animal /itimit/. Cenojiles de pantorrillas /mita/ y /mitulu/. Tiras de algodón

Mujeres wayana en tenida ceremonial (foto Fabiola Jara).

colgadas de este último adorno (solamente los hombres) (De Goeje 1946).

Durante las ceremonias, las mujeres llevan una falda grande de cuentas azules y blancas sobre la falda de algodón rojo. Los hombres llevan /kamisa/ larga hasta el suelo, aparte (válido para ambos sexos) los adornos rituales que deben llevar de acuerdo con su lugar en los ritos (plumajes simples de algodón o de plumas de diversas aves, plumaje ceremonial de iniciados, pintura corporal con motivos, cinturones de cuentas, instrumentos musicales, espejos, capas de corteza, etc.).

Se depilan todo el cuerpo a excepción del vello púbico.

Niños y niñas de hasta cinco años van usualmente desnudos o llevan solamente un cinturón (pero sin taparrabos) y/o brazaletes, collares, etc.

El cabello se lleva largo cayendo sobre la espalda y con un corte horizontal sobre la frente y/o muy corto dejando las orejas al descubierto. Hombres y mujeres llevan el mismo estilo.

Solamente con ocasión de ceremonias rituales se pintan el cuerpo con pintura de genipa. Los diseños de los hombres son elaborados, en

contraste con los de las mujeres, que se limitan muchas veces a improntas de una mano. Las mujeres pintan a los hombres.

Manufacturas

Cestería

La cestería es una actividad masculina y una de las industrias más refinadas de los wayana. Entre sus productos se cuenta el estrujador tipití /tinki/, sopladores /apapamui/ (de dos tipos: uno rectangular con trenzado de rectángulos concéntricos del tipo descrito como caribe A por Roth [1924: 296], y, el otro, poligonal, descrito como arawak B por Roth [1924: 291-293]); cedazos: redondo /pankali/, y rectangular /manare/; cestos de carga /katali/; cestillos con tapa /pakala/ y sin tapa /wama/; cuadrados /pëmuit/; canasto (grande y de trenzado abierto /pulasi/; pequeño /luti/); aljaba /yama/ (pequeño estuche para transportar las puntas de flecha con curare); esteras de hoja de palma

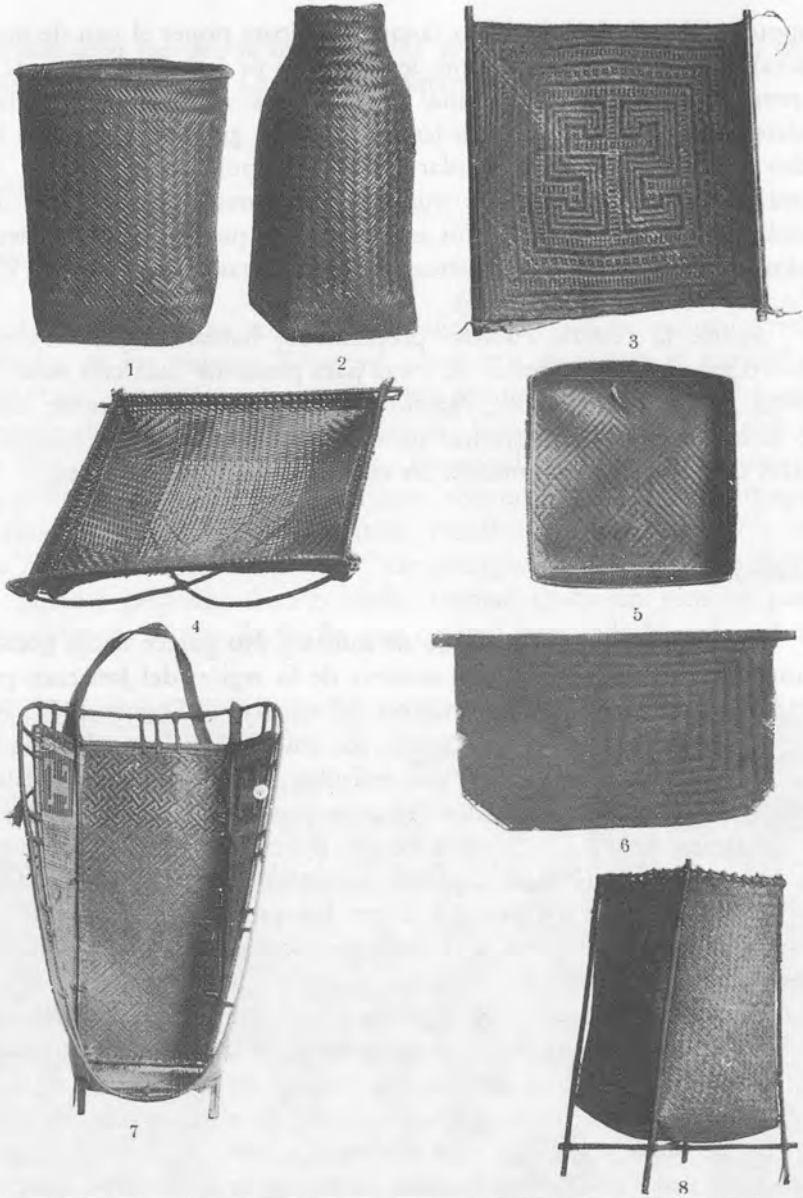
Hombres en tenida ceremonial con corona *hamere* (foto Earl de Beun).

/opoto/ y de mimbre /haha/ o /asianotop/ (para poner el pan de mandioca), esteras para la aplicación de la prueba de las avispas durante la ceremonia de iniciación /kunana/ (de dos tipos: zoomórficos y rectangulares; estos últimos son para las muchachas); grandes «tinajas» o barriles de caña fresca para guardar /kasili/ /maipuli/; trampas para /aimará/; estructura o base de mimbre del plumaje de los iniciados /olok/; juguetes, y otros. Todos estos artículos pueden o no ser decorados con las figuras características de las culturas caribes (Roth 1924; Hurault 1961; De Goeje 1946).

Aparte la cestería /wama/ propiamente hablando, los hombres confeccionan también cestos de carga para presas de caza con hojas de palma /opoto/, /korokoro/, /katelipan/, /okopiot/, y cestas de hojas de varios tipos para transportar peces, larvas, miel, etc. Las pequeñas cestas de hojas pueden también ser confeccionadas por mujeres.

Alfarería y calabacería

La alfarería /ëlina/ es trabajo de mujeres. No parece haber gozado nunca de mucho prestigio: las mujeres de la región del Jari eran preferidas, como alfareras, a las mujeres del río Itany (Cognat 1977: 90). Hoy es una industria en decadencia: los artículos tradicionales son en grado creciente reemplazados por artículos de aluminio. Modelaban vasijas para conservar alimentos /oha/, marmitas para cocinar /tumaeni/, marmitas con asa o sartenes /asito/, potes /kalimata/, vasos /makwa/ para conservar el /kasili/, platos /kalipo/, disco para cocer mandioca /ëlinat/, y otros recipientes. Entre los productos de alfarería se destaca una vasija o plato de lados alargados que hacen las veces de asas (para beber). El interior de las vasijas y otros recipientes es rara vez decorado; las paredes exteriores son decoradas, en ocasiones, con los motivos que se usan también en cestería, en la confección de cuentas, y en otras industrias wayana. En método de preparación es el siguiente: las mujeres hacen rollos de arcilla de alrededor de 30 centímetros de largo y los van uniendo unos a otros horizontalmente y formando una espiral. Para modelar se usa un trozo de caña /piupiu/. Para pulir se usa una piedra /meri/ (Coudreau 1893: 112; De Goeje 1906; 1946; Speiser 1926: 214-217; Ahlbrinck 1956: 45; 59; Frikel 1958: 124; 131; Hurault 1961; 1965d: 86; Rauschert 1982: 215-217).



Cestería wayana-apalai. 1 y 2, cestos para guardar alimento; 3, estera, 45 cms. de largo; 4, cedazo, 45 cms. de largo; 5, canastillo, 30 cms. de largo; 6, soplador, 40 cms. de largo; 7, cesto de carga para la mandioca, 60 cms. de alto; 8, vasija de mimbre para conservar bebidas, 85 cms. de alto (Speiser, 1926: fig. 73).

Usan varios tipos de arcilla: roja /aliwapiu/, blanca /nënuë/, y varios tipos de savias vegetales para pintar /wapulukon/ y barnizar /mëpu/. Para cocer la arcilla se usan maderas especiales /akupitpë/.

La calabaza se usa para confeccionar vasos /kalapi/, para guardar o transportar agua /kutumu/. Para guardar (colgando al cuello) los artículos de tocador (hierbas aromáticas, bixa) usan una pequeña calabaza redonda.

Hilandería y textiles

La elaboración del algodón /mauw/ es exclusivamente tarea de mujeres. Tejen hamacas /ëtat/ para dormir y hamacas /ëtatpsik/ para sentarse. Otros artículos incluyen hamaquillas o colgajos /mulewa/ o /ewakë/ para llevar a los bebés, cinturones de algodón /wakumuit/, y brazaletes de algodón /ameko/, plumajes de algodón /umhemuli/, y otros. El telar /amakui/ de madera es una estructura de dos postes verticales (tipo descrito por Roth 1924: 384-385). Las técnicas de tejido más comunes son el llamado 'punta de flecha' simple /tëkmekon/ y el tejido doble 'hocico de lagartija' /yolipoti/. Se hila usando un huso /mauwekuntop/ (una varilla con un disco abajo). Aparte el algodón, también se hace hilo de fibras vegetales /kulaiwat/ (Franssen-Herderchee 1905b: 904; Speiser 1926: 272-273; De Goeje 1906; 1946; Ahlbrinck 1956; Hurault 1965d).

Cuentas

La confección de artículos de cuentas /kahuru/ y de semillas es una actividad femenina. Confeccionan pequeños taparrabos de cuentas blancas y azules /weyu/ para mujeres, collares /aono/, brazaletes /apëmuit/ y /apetulu/, pulseras /emehna/ y /emektulu/, cenojiles de pantorrillas /mita/ y /mitulu/, y cinturones de cuentas. Los motivos comunes de decoración incluyen el escorpión, el cangrejo, la mariposa, el jaguar, la garza, el cangrejo, y otros que también se utilizan en cestería y alfarería. Recientemente se han incorporado algunos motivos exóticos: trenes, aviones, caballos, vacas, leones, etc. Para unir las cuentas se usan pequeños telares rectangulares de tamaño variable, usual-

Alfarería wayana-apalai. 1 y 2, escudillas ovales, 30 cms. de largo y 20 cms. de ancho; 3, gran vasija, 35 cms. de diámetro; 4, marmita, 35 cms. de diámetro; 5, pequeño vaso, 15 cms. de diámetro; 6, vasija antigua, 18 cms. de diámetro; 7, jarra (identificación dudosa; esta pieza proviene de una excavación); 8, vasija, 30 cms. de diámetro (Speiser, 1926: fig. 75).

mente de 10 centímetros de ancho y 20 a 30 centímetros de largo, hilos y agujas (Roth 1924: 441-447; De Goeje 1906; 1946).

Maderas

La elaboración de la madera es un trabajo masculino. Los principales productos incluyen la canoa vaciada /kanawa/, la canoa para conservar el /kasili/, /kanawa/, y los taburetes /kololo/ (hay taburetes simples hechos de trozos de troncos ahuecados con asiento oval y trapezoidal, y taburetes zoomórficos, especialmente aves). Otros productos son los remos /apokuita/, la pértiga /mala/, la coa /sampa/, los arcos /paira/, los morteros /ako/, los peines /emkai/, y otros. En el pasado parecen haber manufacturado grandes vasijas de madera. Los hombres también elaboran las cortezas de madera: en épocas anteriores, para hacer canoas; hoy se utilizan cortezas para la confección de capas de danza /okalat/ y para el tambor de suelo /ëhpa/. Los hombres se ocupan también de la confección de flechas, cañas de pescar, y de la elaboración de productos de hueso. Las maderas preferidas para los taburetes son las de la ceiba /kumaka/ y de *Humenexa courbaril* para las canoas. La construcción de las casas es también tarea de hombres (Franssen-Herderschee 1905b: 899; De Goeje 1908a: 144; Hartmann 1971; Rauschert 1982: 153-155; CEDI 1983a: 158). Los taburetes son, a veces, decorados. Las canoas no son usualmente pintadas.

Plumajería y pieles

El trabajo con plumas es tarea de hombres. Confeccionan varios tipos de diademas y plumajes o coronas. Una diadema de plumas amarillas, rojas y negras de tucán /pumali/ puede ser usada en la vida diaria. Otras coronas se usan solamente durante ceremonias rituales: la corona de plumas blancas /hamire/ y la corona de plumas rojas de guacamayo /olok/ que usan los iniciados. Otros productos incluyen pendientes /panapot/, una capa o manto de plumas que se lleva a la espalda /ëkiapoya/, una mantilla de pluma /hulu/, una pluma roja que se incrusta en el brazalete /pasik/ (De Goeje 1946; un tratamiento detenido se encuentra en Schoepf 1971).

Industrias wayana-apalai. 1, tipiti, 1,30 m. de largo; 2, cuchara de calabaza; 3, plato de calabaza; 4, taparrabos de mujeres de cuentas de vidrio; 5, hamaquilla para llevar niños colgando de los hombros; 6 y 7, cinturones de fibras vegetales para hombres; 8, cesto de trenzado abierto; 9, «escudilla» de mimbre para poner alimento; 10, cesta, 20 cms. de alto. (Speiser, 1926: fig. 74).

Las pieles no son elaboradas excepto para dos artículos: la tapa de la aljaba y un cinturón de piel de jaguar (de alrededor de 15 a 20 centímetros de ancho) que pueden usar los iniciados durante el rito de iniciación.

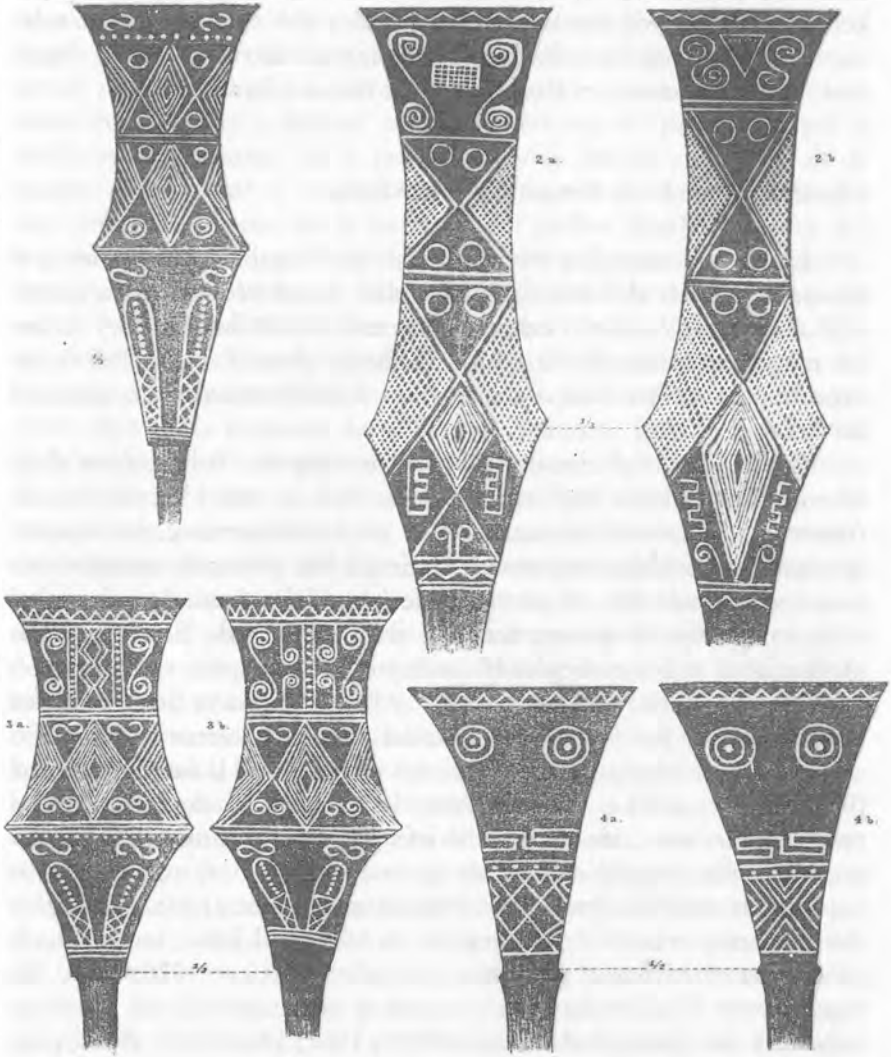
Piedras y armas

En el pasado usaban hachas de piedra pero han sido reemplazadas, desde los primeros contactos, por machetes de acero /wuwui/ o /hapa/ y cuchillos /malia/ (en el pasado los cuchillos eran hechos con dientes de animales, especialmente del agutí) (De Goeje 1908b: 5). De acuerdo con Rauschert, los antiguos apalai tenían propulsores de madera con que arrojaban piedras redondeadas; supuestamente se usaban para cazar aves y hasta monos araña. Para la guerra, aparte las flechas que se usan para cazar gamo, usaban mazas de madera /kapalu/, con punta chata y con dientes de jaguar o piedras afiladas incrustadas en los lados. Las mazas eran decoradas con los motivos del jaguar, el cangrejo, y otros (Rauschert 1981: 241; 1982: 90-91). Otro producto de madera, también del pasado, era el raspador de la mandioca /simali/ o /tepu/, un rectángulo de madera con piedras afiladas incrustadas en la superficie. También habrían usado, para las guerras, escudos /nopo/ de láminas de madera rectangulares o de láminas de bambú. Estos escudos cubrían solamente el cuerpo dejando al descubierto la cabeza y los miembros (Rauschert 1981: 245; 1982: 106-107). De acuerdo con mis informantes, los antiguos escudos eran redondos y confeccionados con mimbre y algodón, en contraste con las armaduras o tarjas /tarëno/ que cubrían todo el cuerpo.

Fuego

En el pasado hacían fuego por fricción: en un madero en el suelo hacían un agujero que permitía introducir una caña que se hacía girar rápidamente de arriba a abajo. Dos hombres participaban: una vez que el primero llegaba, rotando, a la parte inferior de la caña, el otro comenzaba por arriba para no interrumpir la rotación (Ahlbrinck 1956: 42). Para conservar el fuego se empleaba un tronco de madera de lenta

Plumajería wayana-apalai. 1, plumas de guacamayos que se insertan en los brazaletes; 2, plumas de guacamayo que cuelgan de la corona de plumas de los iniciados; 3, diadema de plumas de tucán; 4, corona de los iniciados; 5, disco de madera con motivos míticos sobre el poste central de la casa de hombres; 6, pequeña corona de plumas blancas. (Speiser, 1926: fig. 77).



Mazas de guerra Okomoyana (De Goeje, 1906).

combustión que se dejaba en la aldea: de aquí retiraban los aldeanos fuego para hogueras y antorchas (Franssen-Herderschee 1905a: 124).

Los wayana distinguen varios tipos de fuego /watop/. El fuego de cocina es llamado /yetop/ y la casa de cocinar (de mujeres) /watop pakolon/. El fuego de los hombres, alrededor del cual se sientan solamente hombres, es llamado /tamma ëhumtop/. El «fuego de los muertos», la pira funeraria, es llamada /tanak-kai/ o /ahewatop/.

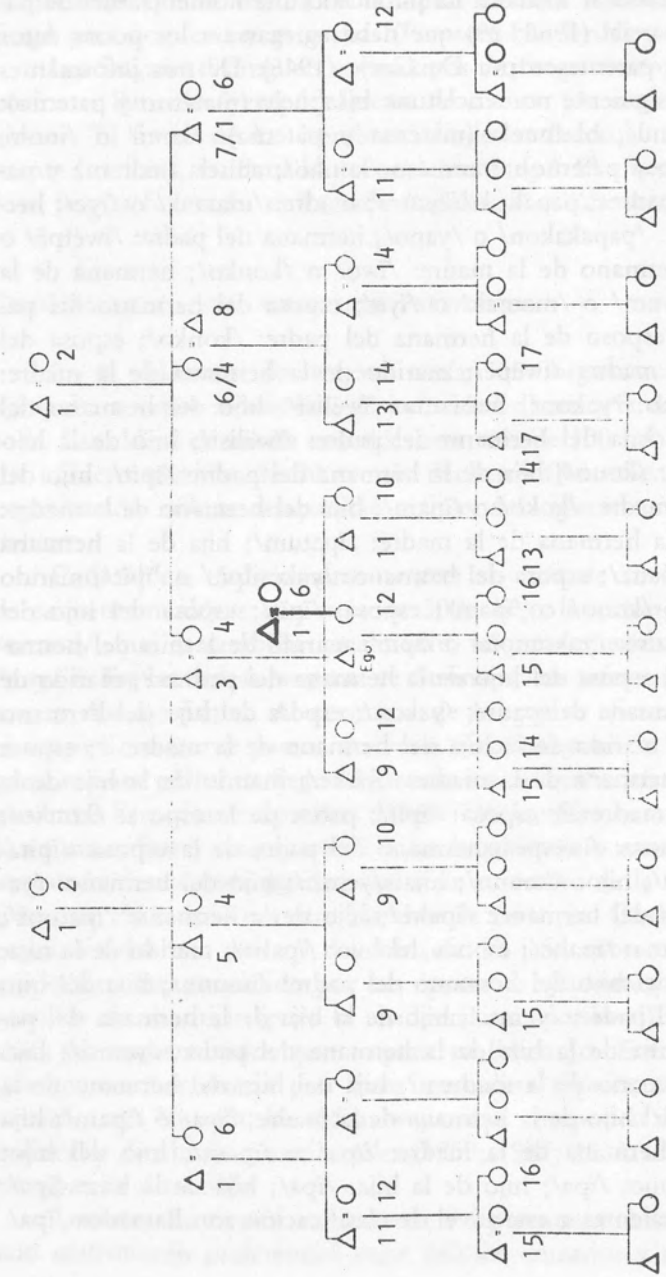
Organización social y política. Parentesco

En el siglo xviii, los wayana tenían una organización militar que agrupaba a varias aldeas bajo la autoridad de un jefe de guerra /yapotoli/. Las aldeas contaban entonces con más de 100 habitantes y tenían un número mínimo de 20 o más flecheros (Rauschert 1982: 76). La organización militar desapareció a fines del siglo xviii o a comienzos del xix.

Cada aldea, tradicionalmente con no más de 70 habitantes (hoy se encuentran aldeas con más de 300), bajo la autoridad de un jefe /tamusi/, que es también usualmente, no necesariamente, un shamán /puyai/. En las aldeas wayana de Surinam, los jefes son asistidos por uno o dos ayudantes. Al contrario de lo que se afirma comúnmente, el cargo de asistente parece derivarse efectivamente de las antiguas organizaciones políticas. Según Hurault, los antiguos jefes contaban con asistentes llamados /empatakai/ (1968: 73). La jefatura es hereditaria por línea masculina y solamente en caso de ausencia o carencia de un hijo en estado de ejercerla puede pasar a un miembro de la familia materna (Hurault 1961: 165) o a otro hombre de prestigio. Cualquier individuo puede fundar una aldea y devenir jefe. El jefe, sobre todo un jefe de grupo familiar, es asistido por sus /peito/ o ayudantes, usualmente los maridos de sus hijas (pues la residencia es uxorilocal) y/o por individuos no emparentados que aceptan su liderazgo. Entre los apalai, la jefatura era hereditaria por línea masculina (Speiser 1926: 118). De acuerdo con Hurault, las aldeas wayana se componen de un linaje patrilineal y dos linajes matrilineales (1959; 1961; 1962/1963; 1968), pero esto parece discutible.

Los wayana tienen un sistema de parentesco bilateral bifurcado con matrimonio preferencial entre primos cruzados y residencia mari-

tal temporal uxorilocal. Hurault ha publicado una nomenclatura de parentesco muy parcial (1968: 29) que debe agregarse a los pocos datos recogidos sobre parentesco por De Goeje (1946). De mis informantes he obtenido la siguiente nomenclatura: bisabuelo (materno y paterno): /konko/ o /tamu/; bisabuela (materna y paterna): /kuni/ o /inot/; abuelo (materno y paterno): /tamu/ o /konko/; abuela (materna y paterna): /kuni/; padre: /papak/ o /ëyum/; madre: /mamak/ o /ïye/; hermano del padre: /papakakon/ o /yapo/; hermana del padre: /ïwëtpë/ o /ïwëlisiyum/; hermano de la madre: /ïwo/ o /konko/; hermana de la madre: /ïwëlisiyum/ o /mamak/ o /ïye/; esposa del hermano del padre: /mamak/; esposo de la hermana del padre: /konko/; esposa del hermano de la madre: /ïwëpë/; marido de la hermana de la madre: /ïpam/; hermano: /yakon/; hermana: /ïwëlisi/; hijo del hermano del padre: /yakon/; hija del hermano del padre: /ïwëlisi/; hijo de la hermana del padre: /kono/; hija de la hermana del padre: /ïpít/; hijo del hermano de la madre: /koko/ o /ïpam/; hija del hermano de la madre: /ïpït/; hijo de la hermana de la madre: /ïpatum/; hija de la hermana de la madre: /ïpahe/; esposa del hermano: /yakonïpït/ o /ïpït/; marido de la hermana: /kono/ o /ïpam/; esposa: /ïpït/; esposa del hijo del hermano del padre: /yakonïpït/ o /ïpït/; marido de la hija del hermano del padre: ?; esposa del hijo de la hermana del padre: ?; marido de la hija de la hermana del padre: /yakon/; esposa del hijo del hermano de la madre: ?; marido de la hija del hermano de la madre: ?; esposa del hijo de la hermana de la madre: /ïpahe/; marido de la hija de la hermana de la madre: ?; esposa: /ïpït/; padre de la esposa: /konko/; madre de la esposa: /ïwëtpë/; hermano del padre de la esposa: /ïpïtakon/ o /pawana/; hijo: /ïmunu/; hija: /yemsi/; hijo del hermano: /yakokmumu/; hija del hermano: /ïpahe/; hijo de la hermana: /ïpatum/; hija de la hermana: /ïpahe/; esposa del hijo: /ïpahe/; marido de la hija: /ïpatum/; hijo del hijo del hermano del padre: /ïmunu/; hija del hijo del hermano del padre: /yemsi/; hijo de la hija de la hermana del padre: /ïmunu/; hija de la hija de la hermana del padre: /yemsi/; hijo del hijo del hermano de la madre: ?; hija del hijo del hermano de la madre: ?; hijo del hijo de la hermana de la madre: /ïpa/ o /ïpam/; hija del hijo de la hermana de la madre: /ïpa/ o /ïpam/; hijo del hijo: /ïpa/; hija del hijo: /ïpa/; hijo de la hija: /ïpa/; hija de la hija: /ïpa/. Todos los equivalentes a este nivel de clasificación son llamados /ïpa/.



Nomenclatura de parentesco wayana.

Ciclo de vida

Nacimiento

La mujer da a luz sola o asistida por parientes. El hombre debe practicar la couvade (Coudreau 1893: 216). Durante la cuvada hay restricciones de movimiento (el hombre no debe dejar su hamaca) y alimentarias (que deben también ser observadas por la mujer) (De Goeje 1941: 116). Durante la gravidez se imponen otras restricciones: el hombre no debe cavar ni hacer agujeros en la tierra, no debe cortar bambú ni cañas para flechas; la mujer no debe tocar carne. Hombre y mujer no deben comer entrañas de peces, ni carne de tortuga, tapir, monos, ni nueces o frutos dobles. Las mujeres dan a luz en posición sentada. La placenta se entierra en la aldea o se arroja al río. El período en que los padres deben permanecer en la hamaca se extiende desde el nacimiento hasta la caída del cordón umbilical. Durante este período se alimentan de pan de mandioca y agua caliente solamente, excluyendo carnes y chile. Las restricciones alimentarias duran varios meses: después de la caída del cordón umbilical se alimentan sólo de pequeños peces; más tarde, a la tercera semana, de peces más grandes (/aimará/); a la sexta semana pueden comenzar a comer bananos; al final del período (6 meses) pueden comenzar a comer carne de monos, tapir, pecarí, etc. (Hurault 1968: 56-58).

En el pasado, los hombres debían aparentemente simular que ellos daban a luz durante las labores de la mujer (Speiser 1926: 168).

Los gemelos son enterrados. Puede ocurrir que el padre o la madre elija a uno que sobrevivirá, el otro es enterrado (Hurault 1966: 348; 1968: 57). En ocasiones se les permite vivir. Esta práctica de infanticidio parece no ocurrir actualmente.

Los recién nacidos reciben un nombre de la abuela o abuelo, si están muertos, en la línea masculina (Speiser 1926: 165). Si los abuelos viven, pueden otorgar a los recién nacidos uno de sus nombres. De acuerdo con Hurault, la abuela materna da un nombre si se trata de una mujer; el abuelo paterno o el padre si se trata de un varón (1968: 58). Los nombres se derivan en su mayoría de especies animales y vegetales. Los wayana tienen usualmente dos nombres: un nombre de pila y un segundo nombre, poco usado, pero no secreto.

Pubertad y matrimonio

Los adolescentes, hombres y mujeres, son iniciados. A la primera menstruación las muchachas son recluidas en casa (de residencia), usualmente en el piso que sirve de desván, y alimentadas solamente de pan de mandioca y salsa de chile. Se les prohíbe hablar y bañarse y al final de la reclusión, de tres o cuatro días, se les aplica una estera con hormigas sobre el cuerpo y se les corta el pelo (De Goeje 1941: 115-116). Aparte este rito que se realiza discretamente, no hay otras ceremonias de iniciación femenina.

Los jóvenes son iniciados durante el rito /maraké/: después de danzar toda una noche tocando la flauta-clarinete /moraimë-lue/ y golpeando con los pies el tambor de suelo /ehpa/, son sometidos a la aplicación de esteras con hormigas y recluidos en una cabaña de hojas construida para esta ocasión. Son en seguida sometidos a pruebas de tiro, reclusión, restricciones alimentarias y pruebas de tentación. Al final de la reclusión, tradicionalmente diez días, se les rapa y son sometidos a restricciones alimentarias que duran varios meses.

En esta ceremonia /maraké/ participan hombres y mujeres. Las muchachas pueden casarse sólo después de haber sido sometidas a una segunda prueba. Cada individuo pasa por cuatro a ocho /maraké/ en su vida (Coudreau 1893: 127).

Los jóvenes wayana tienden a organizarse por grupos de edad pero no dispongo de mayor información sobre su conceptualización. En las reuniones de hombres junto al fuego central de la plaza, los hombres se organizan por grupos de edad formando semicírculos o sentados en filas, raramente formando círculos: los ancianos se sientan próximos al fuego, los adultos casados ocupan una segunda fila, los adolescentes no casados una tercera, etc.

El matrimonio conoce una ceremonia simple: la muchacha lleva comida y bebida a su futuro marido y enciende un fuego bajo su hamaca (Farabee 1919: 113) o el marido ofrece un plato de larvas /tukuna/ y miel a sus suegros: si los suegros comen, el hombre se instala a vivir en la aldea y/o casa de los suegros (Hurault 1968: 48). Algunas muchachas son prometidas en matrimonio, por sus padres, a la edad de 4 o 5 años (Coudreau 1893: 127). La residencia es uxorilocal por algunos meses solamente (CEDI 1983a: 154).

Hay matrimonio preferencial entre primos cruzados (Hurault 1961: 151) y entre tíos y sobrinas (Hurault 1968: 48). El matrimonio sororal (ego desposa dos primas cruzadas) y el matrimonio leviral (ego femenino desposa dos primos cruzados hermanos) son uniones frecuentes (Coudreau 1893: 132), aunque un hombre puede casar con dos mujeres no relacionadas entre sí y una mujer puede unirse con dos hombres no relacionados entre sí. Existe el matrimonio por intercambio directo de hermanas /ehemtakaihé/: dos hombres intercambian sus hermanas como esposas (Hurault 1968: 48) y una forma de matrimonio poliándrico llamado /akon/: el marido puede nombrar coesposo /akon/ al amante de su mujer (*id.:* 52). En matrimonios poligámicos, la primera esposa tiene autoridad sobre la segunda. La esposa principal es llamada /ïpïtile/, la segunda /eyalan/ (De Goeje 1946: 146; Hurault 1968: 52). Durante ausencia prolongada del marido, la mujer puede tomar un esposo temporal; esta unión se disuelve al regreso del marido (Coudreau 1893: 130). Ego masculino llama «esposas» a las hijas de los hermanos de la madre; una esposa no prima es llamada por otro nombre (Cognat 1977: 283). El matrimonio preferencial provoca grandes diferencias de edad entre los cónyuges. En matrimonios poligámicos, el hombre abre un plantío y construye una casa residencial para cada mujer (Coudreau 1893: 479). Los wayana practican el levirato y el sororato (*id.:* 128); si una mujer pierde a su marido, puede casarse con su suegro (*id.:* 128). La tasa de divorcio es elevada.

Muerte y sepultura

Los wayana conocen tres modos de disposición de los muertos: la sepultura, incineración y abandono. De acuerdo con Frikel, los apalai no habrían practicado más que la sepultura en tierra (1958: 123). Sólo la gente común era, aparentemente, incinerada; la sepultura se habría reservado a los shamanes (Van Coll 1903: 607). Las cenizas de los incinerados se guardan en una urna de barro que es conservada por la viuda durante un año (*id.*). Para incinerar los cadáveres se levanta una plataforma de maderos sobre la que se deposita el cadáver en posición reclinada con los brazos sobre las rodillas; se cubre luego con una construcción de maderos semejante a una jaula. Se usan preferentemente maderas aromáticas /tepimo/ y /etuwe/. A la pira se arroja todo

lo que haya de hueso en la aldea: caparazones de tortuga, costillas, herramientas de hueso, etc. (Ahlbrinck 1956: 63). Las cenizas son, después de un cierto tiempo, enterradas en la aldea, en una pequeña fosa (de 75 por 50 centímetros); en esta fosa se depositan también las pertenencias personales del difunto (Geijskes 1957: 257; 271).

Las formas de las sepulturas varían: de acuerdo con Schmidt tienen 1,10 metros de largo, 53 centímetros de ancho y 1,14 metros de profundidad. El fondo de la fosa es cubierto con hojas de la palmera *Euterpe oleracea;* el cadáver es depositado en su hamaca junto con sus pertenencias personales (arcos, flechas, herramientas, collares y otros) que han sido previamente quebradas; sobre el cadáver se pone una estera de mimbre, otra capa de hojas de palma y finalmente tierra (1942: 26). De acuerdo con Ahlbrinck, otra manera de dejar un espacio abierto en la fosa era incrustando tres maderos de un lado a otro de la fosa; sobre esta estructura se ponía una capa de corteza de árboles (1956: 48).

Algunos ancianos pedían que se les abandonara en el bosque para morir. Se construía entonces una pequeña choza con maderos imputrecibles en forma de jaula de modo que el agonizante quedase al abrigo de los animales. Se le tendía en su hamaca rodeado de sus bienes personales y después era abandonado (Hurault 1961: 181-182). Según tradiciones orales, algunos ancianos pedían ser matadós (De Goeje 1941: 119) o abandonados a morir bajo el /tukusipan/: entonces la aldea debía ser abandonada (Speiser 1926: 221). En otros casos, el cadáver era abandonado en una fosa de 2 metros de profundidad, tendido en su hamaca, y dejado sin cobertura para que fuese presa de aves carroñeras (Coudreau 1893: 134).

Los bienes personales de los muertos son, cualquiera que sea la forma de disposición del cadáver, destruidos y enterrados o arrojados al agua. En caso de sepultura, el cadáver es ataviado con diademas de tucán /pumali/, collares, brazaletes, etc., y su cuerpo es perfumado y pintado con bixa (Ahlbrinck 1956: 62), pero Schmidt contesta esta aseveración (1942: 26).

De acuerdo con Ahlbrinck, se distingue entre muerte natural y muerte por causa sobrenatural o brujería. La sepultura en tierra se reservaría para los que tienen una muerte natural, y la incineración para los jefes, los shamanes y las víctimas de brujería. Se considera muerte natural la de los individuos que mueren de viejos, la de los niños de corta edad, la de los que fallecen después de una enfermedad larga, la

de las personas que son consideradas «buenas» y la de las víctimas de accidentes varios (los que mueren ahogados o picados por serpientes venenosas, etc.). Son de origen sobrenatural las muertes repentinas (enfermedad corta), las de los individuos que mueren en edad adulta y las víctimas de algunos accidentes (caída de árboles durante expediciones de caza). Las muertes de origen sobrenatural se atribuyen a la acción de espíritus maléficos enviados por shamanes que viven en aldeas lejanas. Los muertos pueden ser cremados en el bosque o en la aldea, dependiendo del tipo de muerte: si es de origen sobrenatural, como al caer de un árbol, será incinerado en el bosque; si es otro tipo de muerte por origen sobrenatural, será incinerado en la aldea. En este último caso, la pira funeraria será atacada con flechas con punta de hueso de /manhali/ para matar a los espíritus presentes en el cuerpo (Ahlbrinck 1956: 62-63; De Goeje 1941: 118).

Los bienes de los muertos se destruyen para evitar que retornen (De Goeje 1941: 117). Ahora se ponen piedras en las sepulturas para evitar que salgan de las tumbas (Rauschert 1982: 171-172). Pero de acuerdo con otros investigadores, los bienes se destruyen solamente para evitar recuerdos dolorosos al observarlos (Hurault 1968). Los parientes cercanos se rapan o cortan el pelo de acuerdo con el grado de proximidad sociológica (De Goeje 1941: 118). Los parientes cercanos guardan un período de duelo de alrededor de un año, durante el cual no pueden pintarse con genipa ni rucú ni participar en ciertos ritos, etc. La ceremonia /tëtanopëmei/ pone fin al período de duelo (Hurault 1968: 67). El nombre de los muertos no debe ser pronunciado por algún tiempo. Los parientes recuerdan a los muertos mediante un canto ritual fúnebre. Los muertos por brujería tienen un tratamiento especial.

Shamanismo y brujería

El oficio de shamán /pujai/ se transmite usualmente —pero no necesariamente— de padre a hijo (Farabee 1919: 114) y es comúnmente ejercido por hombres —aunque también hay mujeres shamanes (Frikel 1958: 123)—. Los shamanes apalai gozaban, y gozan aún, de más prestigio que los shamanes wayana (Coudreau 1983: 109). Los shamanes son iniciados y sometidos a varias pruebas: beber 'agua de tabaco', recluirse, ayunar, establecer contacto con espíritus aliados, etc. (De Goeje

1941: 91-92). Su oficio /alëmi/ consiste en establecer contacto con lo sobrenatural para ayudar a sus pacientes a librarse de los ataques de los espíritus maléficos enviados por shamanes lejanos o que actúan por propia voluntad. Se ocupa también de curar enfermedades corrientes, para lo que dispone de un gran conocimiento de hierbas, plantas y cortezas medicinales. Desempeña, además, una función importante como líder ritual. Sus instrumentos son limitados: actúa usualmente de noche (no necesariamente) valiéndose de humo de tabaco y de cantos /alëmi/ para comunicarse con sus espíritus aliados; sus pacientes (usualmente el padre de los pacientes) construyen una pequeña choza de hojas de palma /munnë/, enteramente cubierta, en la que el shamán opera desnudo y premunido de un pequeño arco y flechitas para tirar a los espíritus maléficos. El shamán wayana no usa sonaja, pero para anunciar la llegada o partida de los espíritus produce ruidos golpeando las manos, golpeando el suelo con los pies, frotando las hojas de la choza y resoplando. Con los cigarros de tabaco que prepara el padre del paciente, arroja humo sobre el cuerpo del enfermo, y succiona y/o frota las partes afectadas. Los shamanes son pagados sólo si el tratamiento tiene éxito (Coudreau 1893: 207-208; Farabee 1919: 114-115: De Goeje 1941: 91-96).

Un shamán obtiene espíritus aliados por medio de sueños y debe poder tratar con las 'almas' o 'espíritus' de varias especies animales y vegetales. Todos los animales (y hombres) tienen un 'alma' /yolok/ proclive al mal. Se supone que algunos animales son al mismo tiempo /yolok/ y se teme por esto especialmente al venado (*Mazama*), al hormiguero gigante (*Myrmecophaga*), al armadillo gigante (*Priodontes*), al chotacabras y al ave /waiolo/. Otros animales son solamente portadores de /yolok/: los buitres, las arañas, la nutria. Estos animales no deben ser matados (Hurault 1968: 13-14). Los seres vivos tienen también un 'espíritu vital' /lëwë/('locura') que es menos o más fuerte de acuerdo a la especie: el /lëwë/ del cerdo salvaje, del pecarí, del tapir, del venado, del guaco, y del pez /kalanale/ es muy fuerte y puede afectar y enloquecer a los niños de corta edad, a los enfermos y a los jóvenes recién iniciados. El consumo de estas especies y la proximidad a presas de estas especies debe ser evitada por estas categorías sociales. Algunos vegetales tienen también un principio vital /itpë/ muy fuerte que puede causar enfermedades (en particular las batatas y las bananas) (Hurault 1968: 14). Aparte, hay también espíritus del bosque y del agua

no claramente representados (una lista de espíritus se encuentra en Hurault 1968: 16-17).

/Yolok/ es uno de los tres 'espíritus o principios vitales' que tienen todos los seres vivos. A la muerte, /yolok/ sale del cuerpo y queda en tierra transformándose eventualmente en espíritu maléfico o en monstruo. /Amole/ es el 'alma' que mora en los ojos; es /amole/ quien sale del cuerpo mientras se duerme y quien viaja y da con gente desconocida. El tercer principio o alma es /akwali/: sobrevive a la muerte y viaja al cielo de Kuyuli y de los antepasados (De Goeje 1941: 82-83). /Akwali/ debe pasar por varias pruebas: para llegar a la aldea de los antepasados debe cruzar un río por una liana custodiada por el monstruo /kënëkë/. Si /akwali/ se distrae o se cae, es devorada por el monstruo (Hurault 1968: 11). El alma de los shamanes queda en tierra pero tiene acceso al cielo. De acuerdo con otras creencias, sólo los shamanes y jefes van al cielo, pero no las gentes comunes (Speiser 1926: 223). Otras creencias sostienen que el alma de los hombres va al cielo mientras que la de las mujeres deviene chotacabras (Hurault 1961: 181). Según tradiciones recogidas por Hurault, el alma de los hombres puede también encarnarse en aves o animales, en especial en tucán (Rauschert 1982: 173-174).

Las prácticas de brujería más conocidas guardan relación con las muertes conceptualizadas como de origen sobrenatural. Cuando se cree que la muerte es sobrenatural, el cadáver de la víctima es mutilado y quemado: se clava un anzuelo entre la lengua y los labios; con dientes de serpientes se vacían los ojos y se clavan luego en la garganta. El shamán culpable morirá al poco tiempo, pues no podrá hablar (primer tratamiento), ni ver (segundo tratamiento), ni comer (tercer tratamiento) (Cognat 1977: 52). O también: a la víctima se le saca el corazón, que se pone a hervir en una marmita con maíz, chile y otros productos no identificados. Si la marmita se rompe durante la cocción, el shamán asesino enloquecerá, comerá fuego y terminará comiéndose a sí mismo (Ahlbrinck 1956: 69). La víctima mutilada así es luego incinerada. Este rito /toimai/ ha sido también observado y comentado por Hurault (1968: 62-63).

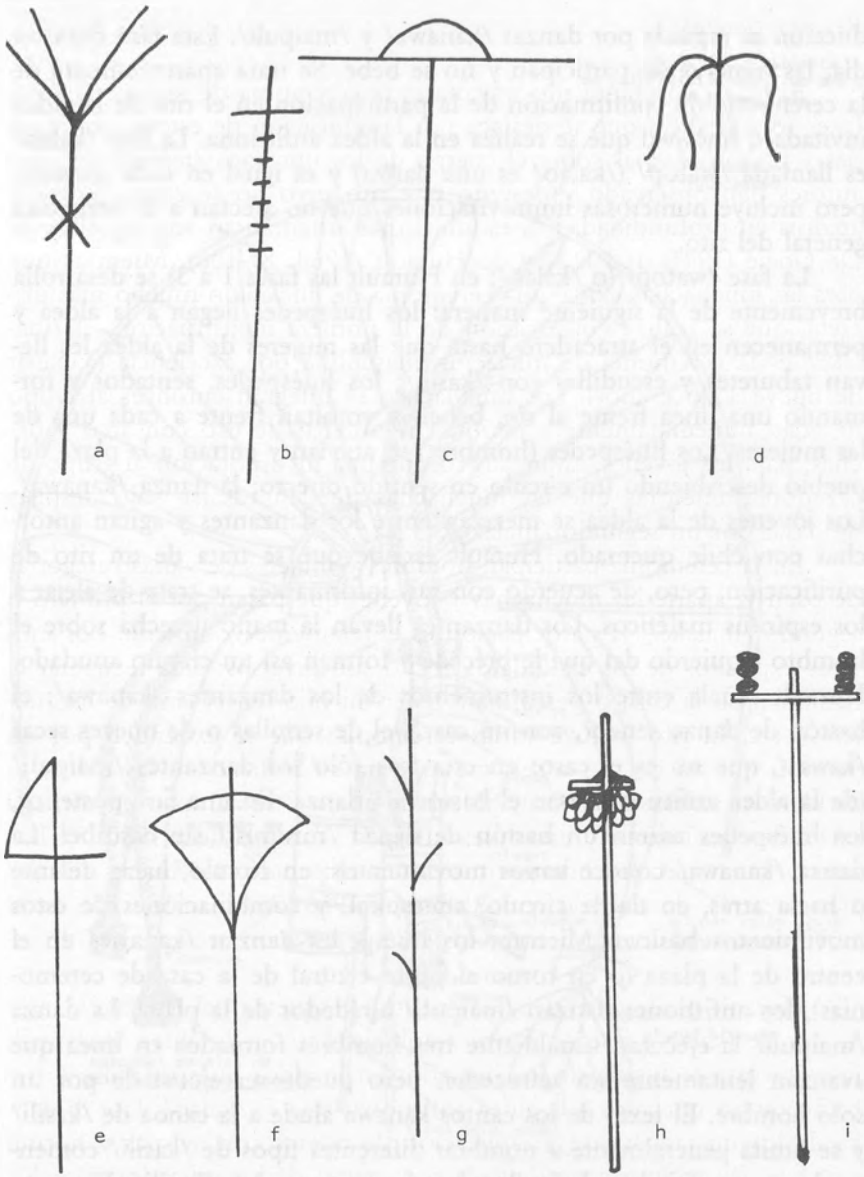
Aparte estos datos sobre brujería, el shamanismo wayana-apalai permanece prácticamente desconocido.

Ritos y danzas

El más importante rito wayana es la ceremonia de iniciación /malaké/ (o /okomë/) que se destaca por la aplicación de esteras con avispas y hormigas vivas sobre el cuerpo de los iniciados /tepiem/. Varios autores han observado y descrito este rito pero no se cuenta con un análisis en profundidad. Los estudios más sistemáticos son aquellos de De Goeje (1941: 108-111) y de Hurault (1968: 87-106). Mientras que para las muchachas existe una ceremonia de iniciación mucho más discreta, que se realiza con ocasión de la primera menstruación, el /malaké/ es la ceremonia de iniciación masculina por excelencia (a partir de nueve a doce años). Los muchachos se integran entonces al grupo de edad inmediatamente superior. Las pruebas de tiro con arco y flechas, para los jóvenes, anuncian su próxima incorporación al grupo de cazadores, mientras que las muchachas pueden casarse sólo después de pasar por un segundo /malaké/.

En la ceremonia participan hombres y mujeres de varias categorías de edad y, aparte las muchachas y jóvenes que pasan por el primero o segundo /malaké/, la participación es enteramente voluntaria. Los motivos explícitos de los candidatos al rito son diversos: para recuperar la habilidad en la caza o pesca, para tener un hijo (en el caso de las mujeres), etc. El rito incluye varias ceremonias que se extienden por un período que va de tres a seis meses. Para su realización, las aldeas se dividen en aldeas de arriba y aldeas de abajo y se agrupan en torno a una aldea 'anfitriona' y una aldea huésped (Van Velthem 1980: 8). Los jefes y shamanes, los líderes rituales (en el pasado, los líderes rituales eran mujeres, de acuerdo con Ahlbrinck 1956: 28) fijan la fecha de la ceremonia, usualmente a comienzos de la estación seca a fines de junio.

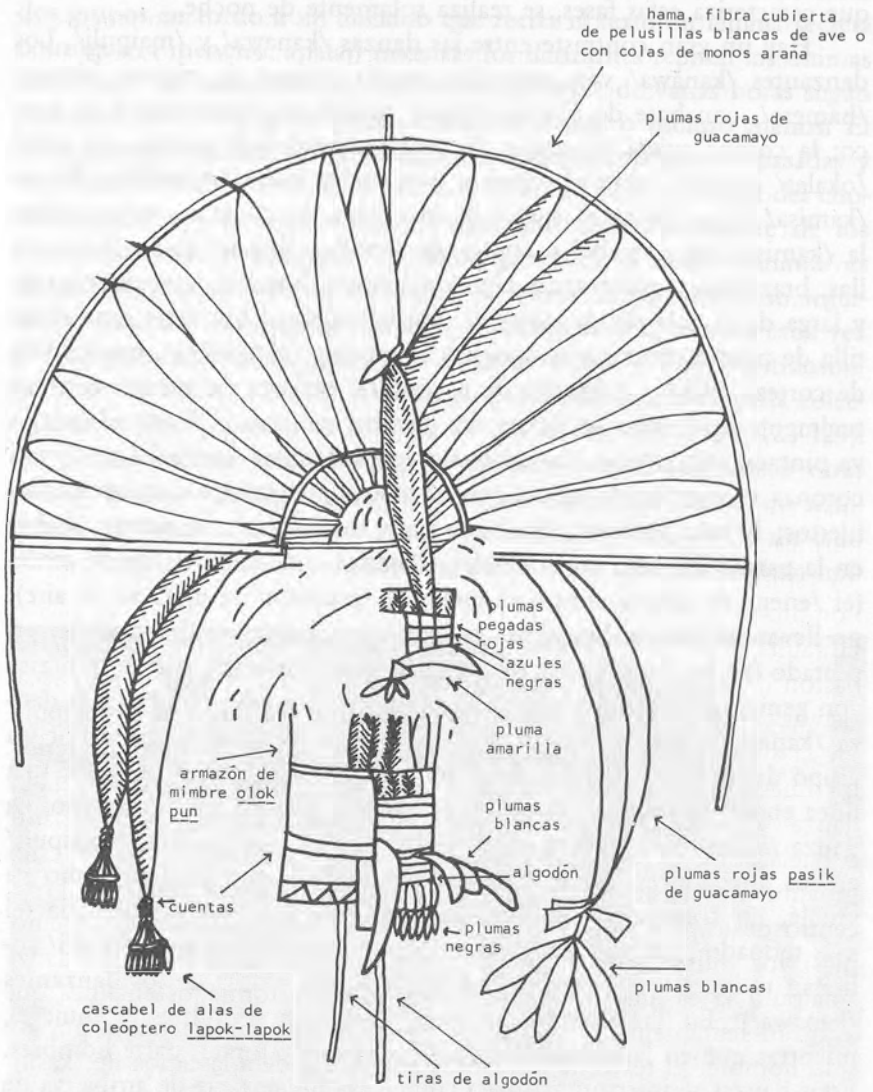
Hurault ha descrito detalladamente el esquema del /malaké/: fases 1, 2 y 3: /kalao/; fase 4: danza /olok tiwëkai/ en la aldea 'huésped'; fase 5: corta reclusión de los iniciados en la aldea huésped; fase 6: retorno de los iniciados a la aldea anfitriona; fase 7: /kalao/; fase 8: danza de los iniciados; fase 9: aplicación de esteras con avispas y hormigas; fase 10: reclusión prolongada con ayuno de los iniciados; fase 11: salida de los iniciados y pruebas de tiro con arco (1968: 87-88). Una fase previa es llamada /kanawatikai/: los huéspedes llegan a la aldea de los anfitriones y tañen por un breve tiempo la flauta /luwe/; esta intro-



(a)-(g), bastones de danza *misimisi* usados por los danzantes *kanawa*. (h) e (i), bastones de danza *enep* con (h) sonaja de semillas e (i), sonaja de láminas de metal. Altura ± 1,70 m. Los *misimisi* están cubiertos de pelusillas blancas de aves.

ducción es seguida por danzas /kanawa/ y /maipuli/. Esta fase dura un día, las mujeres no participan y no se bebe. Se trata aparentemente de la ceremonia de confirmación de la participación en el rito de la aldea invitada o huésped que se realiza en la aldea anfitriona. La fase /kalao/ es llamada /watop/ (/kalao/ es una danza) y es igual en cada ocasión, pero incluye numerosas improvisaciones que no afectan a la estructura general del rito.

La fase /watop/ (o /kalao/; en Hurault las fases 1 a 3) se desarrolla brevemente de la siguiente manera: los huéspedes llegan a la aldea y permanecen en el atracadero hasta que las mujeres de la aldea les llevan taburetes y escudillas con /kasili/; los huéspedes, sentados y formando una línea frente al río, beben y vomitan frente a cada una de las mujeres. Los huéspedes (hombres) se atavían y entran a la plaza del pueblo describiendo un círculo en sentido directo: la danza /kanawa/. Los jóvenes de la aldea se mezclan entre los danzantes y agitan antorchas con chile quemado. Hurault escribe que se trata de un rito de purificación, pero, de acuerdo con mis informantes, se trata de alejar a los espíritus maléficos. Los danzantes llevan la mano derecha sobre el hombro izquierdo del que le precede y forman así un círculo anudado. Hurault señala entre los instrumentos de los danzantes /kanawa/: el bastón de danza /enep/, con un cascabel de semillas o de nueces secas /kawai/, que no es el caso: en esta fase sólo los danzantes /maipuli/ (de la aldea anfitriona) usan el bastón de danza. En una fase posterior, los huéspedes usarán un bastón de danza /misimisi/ sin cascabel. La danza /kanawa/ conoce varios movimientos: en círculo, hacia delante o hacia atrás, en doble círculo, en espiral, y combinaciones de estos movimientos básicos. Mientras los huéspedes danzan /kanawa/ en el centro de la plaza (o en torno al poste central de la casa de ceremonias), los anfitriones danzan /maipuli/ alrededor de la plaza. La danza /maipuli/ la ejecutan usualmente tres hombres formados en línea que avanzan lentamente sin retroceder, pero puede ser ejecutada por un solo hombre. El texto de los cantos kanawa alude a la canoa de /kasili/ y se limita generalmente a nombrar diferentes tipos de /kasili/ comentando sus cualidades: de hecho, los danzantes piden /kasili/. En texto de los cantos /maipuli/, en contraste, es generalmente de corte amoroso, *i. e.*, los danzantes solicitan mujeres (Cognat 1977: 71). Las danzas /kanawa/ y /maipuli/ se realizan alternativamente durante día y no-



Corona de plumas *olok* usadas por los iniciados.

che durante los dos o tres días que dura esta fase. La danza /kalao/, que caracteriza estas fases, se realiza solamente de noche.

Hay un gran contraste entre las danzas /kanawa/ y /maipuli/. Los danzantes /kanawa/ van ataviados con la corona de plumas blancas /hamere/, con base de plumas rojas y negras de guacamayo y de guaco; la corona sujeta el manto de tiras gris-verdes de corteza de árbol /okalat/ que les cubre el rostro y que cuelga hasta las rodillas; llevan /kamisa/ larga (hasta el suelo) y una falda de cuentas /weyu/ sobre la /kamisa/, un cascabel o sonaja de semillas /kawai/ en las pantorrillas, brazaletes y pulseras de algodón blanco /ameko/, una pluma roja y larga de la cola del guacamayo /pasik/ sujeta al brazalete, una mantilla de plumas negras que cuelga a la espalda /ëkulapëya/, una faldilla de corteza /kühla/ colgando de la cintura, collares de cuentas y eventualmente un bastón de danza sin cascabel /misimisi/. Todo el cuerpo va pintado con genipa. En contraste, los danzantes /maipuli/ no llevan coronas ni mantas de modo que el rostro y el cuerpo quedan descubiertos; llevan /kamisa/ roja larga pero sin /weyu/; no usan cascabel en la pantorrilla sino en el bastón de danza con cascabel /enep/ arriba (el /enep/ se golpea contra el suelo, el /misimisi/ se agita en el aire); no llevan collares ni brazaletes ni /pasik/ ni /kuhla/ ni llevan el cuerpo pintado (en las fases finales del /malaké/, sin embargo, pueden pintarse con genipa). También coreográficamente hay un gran contraste: la danza /kanawa/ describe un círculo abierto y es realizada siempre por un grupo de no menos de seis danzantes; la danza /maipuli/ describe una línea en sentido directo y puede ser danzada por un solo individuo. La danza /kanawa/ se ejecuta en el centro de la plaza, la danza /maipuli/ en los alrededores. En el texto de los cantos hay también, como ya señalé, un contraste, pues los /kanawa/ piden bebida fermentada (el más refinado producto de la agricultura) mientras que los /maipuli/ solicitan mujeres (evidentemente, mujeres de las aldeas de los danzantes /kanawa/). En las danzas /kanawa/ participan hombres y mujeres, mientras que en las danzas /maipuli/ solamente toman parte hombres. Estas danzas se interrumpen para comer: las mujeres, ya de arriba, ya de abajo, llevan taburetes y marmitas al centro de la plaza. Algunos danzantes comen mientras otros continúan con las danzas que no deben interrumpirse. La actitud de los danzantes /maipuli/ es ligeramente agresiva y los danzantes /kanawa/ son obligados a beber constantemente.

La danza /kalao/, que se realiza solamente de noche, reúne a los dos grupos en torno a un anciano que recita el texto en lengua secreta o antigua (a menudo, apalai) mientras los danzantes repiten las últimas frases (que no comprenden). Este canto es largo: de varias horas según Hurault (1968: 89), pero puede reducirse a una o incluso menos. El texto guarda relación con la ceremonia misma, con guerras pasadas y con otras actividades diversas: la recolección de miel, la danza del chotacabras, etc., y es muy refinado, distinguiéndose claramente de los cantos /kanawa/ y /maipuli/. En líneas generales, el canto /kanawa/ es de grupo, /maipuli/ de un individuo y /kalao/ de un individuo seguido por un coro. Los textos /kanawa/ y /maipuli/ son creados cada vez por los participantes mientras que el texto /kalao/ es único y transmitido por los líderes rituales. Hurault ha publicado una muy bella colección de textos /kalao/, y es la única de que se dispone (1968: 123-129).

Durante estas fases (/watop/), también pueden ejecutarse otras danzas: la danza del águila harpía /pia/ (los danzantes forman un semicírculo en torno a los líderes rituales sentados en taburetes a un lado de la plaza); la danza del chotacabras /oklai/ (los danzantes saltan imi-

Iniciados danzando sobre el *ehpa* (foto Earl de Beun).

tando los movimientos del ave); la danza de las esteras /kunana/ (los candidatos a la iniciación danzan llevando la estera que cada uno usará para la aplicación de las avispas), y otras.

Durante o después de estas fases (que pueden durar dos meses), se comienza con los preparativos de la ceremonia principal del /malaké/: los 'padrinos' o 'ayudantes' de los iniciados /tepiem/, /tepiemyeke/, trenzan la armazón de mimbre que servirá de soporte para la gran corona de plumas rojas de guacamayo /olok/; confeccionan las flechas de danza de los iniciados /tepiempïleuw/ (el equivalente del /enep/ y del /misimisi/) y las mantillas /ëkelapëya/, etc. Los iniciados mismos comienzan a construir la cabaña de iniciación /tepiem pakolon/ y a modelar los taburetes que usarán durante la reclusión. Los padrinos se ocupan luego de la manufactura de la flauta-clarinete /moraimë luwe/ o /moraimé amohawin/, que termina con una garra de armadillo gigante, y del /taphem/, una especie de maza de guerra cubierta de plumas y de cuentas y con una corona de plumas (según Hurault, este instrumento es llamado /tamoyetpë/, *i. e.* 'esqueleto del abuelo', y representaría a un ancestro; 1968: 93). Esta fase (4 en Hurault) termina con las mujeres de la aldea dando frutos y otros productos del plantío a los danzantes invitados. Mientras suben a las canoas, los aldeanos disparan al aire sus fusiles.

Pocos días después se realiza la primera reclusión. Los candidatos son transportados a la aldea de los huéspedes y colocados bajo la autoridad de un 'padrino de allá' /mato/. La reclusión, muy corta, ocurre en el /tukusipan/, ya que la aldea de los huéspedes no tiene /tepiem pakolon/. Los iniciados deben trenzar las grandes vasijas de mimbre /maipuli/ donde se guardará el /kasili/ aportado por la aldea invitada. Retornan a la aldea anfitriona y entran tocando la flauta /luwe/ en torno al /tukusipan/. Se agrupan y sientan en el centro de la plaza mientras los anfitriones bailan /maipuli/ en torno a ellos. Las esteras de aplicación de las avispas son exhibidas colgando de una pértiga junto al /tepiem pakolon/. En la noche (del mismo día o del día siguiente) se realiza el intercambio de /taphem/. Los aldeanos vomitan el /kasili/ contra las paredes de hojas de la casa de los iniciados. Durante toda esta fase se danza /kanawa/ y /maipuli/.

Los iniciados (fase 7 en Hurault) cavan la fosa donde depositarán el tambor de suelo /ëhpa/. Los danzantes /kanawa/ toman el tablón en alto: los que son iniciados por primera vez se cuelgan del tablón y

se les aplican pequeñas esteras con hormigas /iuk/. También son golpeados con una varilla. Al fondo de la fosa se depositan hojas de palma /wapu/ dejando un extremo en forma de copa o ramaje y se cubre con tierra. Las coronas /olok/ son exhibidas colgando de estructuras de madera alrededor de la plaza. Los padrinos comienzan a sujetar el arco /hama/ que va sobre el /olok/ sujetando las plumas de guacamayo. Se ejecuta una danza preparatoria: los iniciados, ataviados ritualmente, danzan sobre el /ëhpa/ bajo la dirección del líder mientras se les sacude hojas podridas o trapos sucios frente al rostro. A la puesta del sol, los iniciados, desprovistos de las coronas, ofrecen a sus padrinos una comida. Se sientan sobre taburetes distribuidos en círculo alrededor del /ëhpa/ y los padres de los iniciados les ofrecen /sakura/. Los padrinos tienen a sus pies escudillas con bixa y con tozas de /apuluku/ que usarán los iniciados (al día siguiente) para recolectar las avispas y hormigas del rito.

Al día siguiente, temprano por la mañana, iniciados y padrinos van al bosque en busca de avispas y hormigas. De regreso a la aldea, donde prosiguen las danzas /kanawa/ y /maipuli/, los padrinos incrustan los insectos en las esteras /kunana/ y las cuelgan de maderos alrededor de la plaza. La danza de los iniciados comienza a la puesta del sol.

Los iniciados llevan la corona /olok/, collares de cuentas rojas y azules, una /kamisa/ de tela listada y una falda de cuentas /weyu/, cinturones de cuentas o de piel de jaguar, sonaja en las pantorrillas /kawai/, espejos colgando del cuello, pluma de brazalete /pasik/, flecha de danza y la flauta clarinete /moraimë luwe/. Al comienzo de la danza, un shamán se sitúa a un extremo del /ëhpa/ y es cubierto con hojas de banano; con un látigo de fibra vegetal golpea a los perros o niños que son llevados para el tratamiento por sus dueños o padres.

Los iniciados están organizados en grupos de edad o de acuerdo con los /malaké/ pasados. Los más jóvenes o los iniciados propiamente se llaman /ipotka-ali/; /umïmpëlin/ los que han pasado dos pruebas, y un tercer grupo, con el mismo nombre, de participantes que han pasado más de tres pruebas. El líder de los iniciados, que dirige las danzas, es llamado /tepeim-umëtin/.

Los iniciados danzan sobre el /ëhpa/ sin moverse de lugar, golpeando el tambor de suelo con los pies y tañendo la flauta-clarinete. Los más jóvenes usan flautas-clarinetes simples; los otros participantes

Iniciado visto por un niño.

tocan clarinetes dobles. Sólo los hombres tañen las flautas. Los temas de la música de los iniciados son varios: el águila harpía /pia/, el guacamayo /alalawa/, el pollo /kulasi/, el tucán /kiapok/, el papagayo /kënolo/, el pájaro del sol /holoro/, el colibrí /tukui/, el /kurima/, el /kiokio/, el /kulaikulai/, y otros. Mientras danzan, sus padrinos los ayudan a sujetar sus coronas valiéndose de una caña, les dan de beber, etc. Durante esta danza (de 6 de la tarde a 5 de la mañana), los iniciados son llamados /tamusi/. Frente a ellos se reúnen algunos parientes, que se lamentan ritualmente. Las mujeres no llevan coronas ni ninguno de los otros instrumentos usados por los hombres. Su atavío consiste solamente en una falda larga de cuentas azules y blancas /weyu/, collares, brazaletes y cenojiles sin tiras de algodón. No tocan ningún instrumento musical. En el curso de la noche, los jóvenes ejecutan varios juegos.

A la salida del sol, la ceremonia se detiene: los más jóvenes son sometidos, primero, a la aplicación de esteras con hormigas (la clase /ipotka-ali/ sólo sufre la picadura de hormigas) en todo el cuerpo y llevados en andas a la casa de los iniciados. A los miembros de la segunda y tercera clase de iniciados se les aplican las esteras en el centro de la plaza mientras se apoyan en fusiles o en flechas (los más jóvenes son sometidos a la prueba en los alrededores de la plaza, no en el centro). La aplicación se realiza después de haberlos liberado de sus atavíos. Son llevados al /tepiem pakolo/. Al día siguiente se les somete a pruebas de tentación: los aldeanos comen frente a los iniciados que no deben hablar, ni comer, ni manifestar emoción alguna.

A excepción de las plumas de guacamayo, todos los otros instrumentos rituales son destruidos o abandonados en el bosque. Con los viejos /okalat/ se confeccionan monos araña para las pruebas de tiro con arco que realizan los /tepiem/ al día siguiente. Al término de la prueba de tiro, los iniciados son rapados y sometidos a restricciones alimentarias: en la primera fase comen solamente mandioca, más tarde peces, etc., y finalmente presas mayores. Las restricciones se extienden a parientes cercanos (madre o padre) y afines (usualmente la esposa de los iniciados de la tercera clase).

Las esteras /kunana/ tienen diferentes formas y contienen entre 100 y 360 avispas y/o hormigas. Las formas observadas por mí son las siguientes: /watao/, /meli/, /kalapa/, /iri/, /mulokot/ y /haikawe/. El /kunana/ reservado a las mujeres es rectangular. Las hormigas usadas

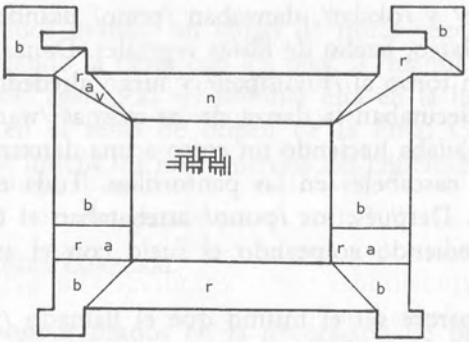
son /irak/ e /iuk/. Las avispas: /kaphew/, /olokot/, /kulotkelo/, /okomoyot/, /apala/ /twuikai/ y /mokolowali/.

La interpretación de este rito es fragmentaria. Se trata, evidentemente, más que de simples pruebas de continencia y valor, como sostiene Hurault (1968); pero que se trate de ritos con carácter totémico parece discutible (Farabee 1919: 228). Sobre la base de evidencias parciales recogidas por Jara (1990) entre los turaekare, pareciera que se tratara de incorporar las propiedades de las especies de avispas y hormigas usadas, que son conceptualizadas como 'cazadoras'. En todo caso, es un rito de mayor complejidad de lo que parece.

Las avispas son recolectadas de varias maneras de acuerdo con la especie: uno de los métodos más usados es untando un palo con algodón en un recipiente con la savia del tronco de la papaya silvestre (*Cecropia peltata*) y con bixa. El palo se pone sobre la abertura de la colmena y se encienden hojas debajo de ésta para hacer huir a las avispas. Se retira el algodón. La savia, que inunda la colmena, adormece a las avispas, que caen al agua y son recogidas por los indios y puestas en una vasija con el mismo contenido (Geijkes 1957: 278-283). Aunque el método de recolección depende de la especie, en todos los casos se usan drogas. Las avispas son insertadas en las esteras /kunana/ valiéndose de una aguja desmontable. Las picaduras de avispas serían las más dolorosas ya que el aguijón queda clavado en la piel. El dolor, de acuerdo con mis informantes, puede durar varios días.

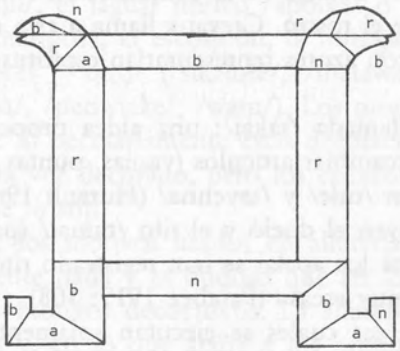
Las observaciones que se encuentran en la literatura etnográfica sobre este rito no coinciden en todos los detalles. En el /malaké/ apalai observado por Farabee, los danzantes golpean sobre el /ëhpa/ hasta que caen exhaustos; son entonces llevados al río, bañados y provistos de su primer taparrabos (1919: 110). Farabee señala también que la iniciación de los muchachos incluye escarificación (*id.:* 113). La escarificación es conocida por los wayana y se practica usualmente en los brazos, pero no parece conectada al /malaké/. Una fase importante de la ceremonia, que no he observado y sobre la que tampoco he encontrado referencias en la literatura más reciente, ha sido descrita por Coudreau: los hombres van al plantío a buscar mandioca y preparan el pan sin la intervención de las mujeres (1893: 234-235).

Autores antiguos han observado un rito /pono/ que parece no realizarse ya. Tenía, al parecer, la misma división entre aldeas de arriba y de abajo y entre aldeas huéspedes y aldeas anfitrionas. Los danzantes,

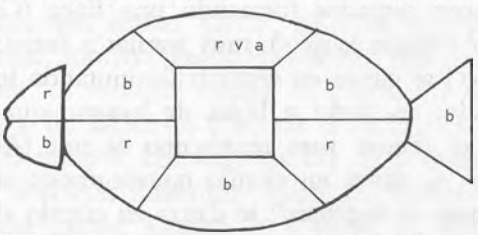


ardilla meri

b = blanco
r = rojo
v = verde
a = azul
n = negro
m = marrón



perezoso iri



watao Myletes sp.

Esteras para la aplicación de avispas para hombres. Excepto el rectángulo o cuadrado central, el resto va cubierto de pelusillas de ave.

que llevaban /hamere/ y /okalat/, danzaban /pono/ usando un látigo de 6 a 10 metros de largo, hecho de fibras vegetales. Danzaban dando latigazos en el aire en torno al /tukusipan/ y luego alrededor de la aldea. Los huéspedes ejecutaban la danza de las avispas /wanepok/: un grupo de danzantes bailaba haciendo un cerco a una danzante /pono/. Los /pono/ llevaban cascabeles en las pantorrillas. Toda esta fase se ejecutaba en silencio. Después, los /pono/ arrebataban el látigo y les hacían danzar retrocediendo golpeando el suelo con el azote (Coudreau 1893: 177-185).

El rito /pono/ parece ser el mismo que el llamado /tamoko/ o /tamuko/. Se realizaba con ocasión de la construcción de la casa de hombres /tukusipan/. Los danzantes habrían usado máscaras y azotes, pero las informaciones recogidas son muy fragmentarias (Rauschert 1982: 202-204). Las máscaras de las que se habla no aparecen en la literatura etnográfica y parece tratarse de la combinación /hamere-okalat/ que cubre efectivamente el rostro. Crevaux llama a esta ceremonia /tamok-kai/: los danzantes con azotes representarían espíritus maléficos (1883: 258-259).

Una fiesta común es llamada /takai/: una aldea propone a otra realizar un /takai/ para intercambiar artículos (vasijas, puntas de flecha, etc.). En esta ocasión danzan /tule/ y /tayehna/ (Hurault 1968: 76).

Otras ceremonias incluyen el duelo y el rito /tamai/ (para vengar la muerte por brujería). Entre los apalai se han registrado ritos de guerra pero la información es muy escasa (Farabee 1919: 108).

Las danzas, algunas de las cuales se ejecutan solamente durante ritos específicos, son usualmente imitaciones de los movimientos característicos de aves y animales y/o se inspiran en personajes míticos. Algunas danzas son las siguientes: a) /tule/: se acompaña con música de flautas; los músicos tocan sentados formando una línea (Coudreau 1893: 175-176); b) /pia/ ('águila harpía'), muy similar a /tule/; c) /katutasiye/ ('pez extraviado') se danza en semicírculo imitando los movimientos del pez flechado, en torno a hojas de banano que se han puesto cruzadas sobre el /ëhpa/ para representar al pez (Ahlbrinck 1956: 67); d) /wanepot/: se danza en círculo representando el ataque de un enjambre de avispas; e) /taphem/: se danza en círculo alrededor del hombre que porta este instrumento; f) /kanawa/: se danza en círculo o en espiral; g) /maipuli/: se danza en círculo en sentido recto y en línea por uno o más individuos; h) /pono/: es danzada por uno o

más individuos usando un látigo de fibras vegetales; i) /ahihala/: se danza golpeando la tierra con los pies; j) /manhali/: se imitan los movimientos del agami; k) «el hombre está en la luna» (sin descripción; se inspira en el mito de origen de la luna; Coudreau 1893: 555); l) /oklai/: se imitan los movimientos del chotacabras.

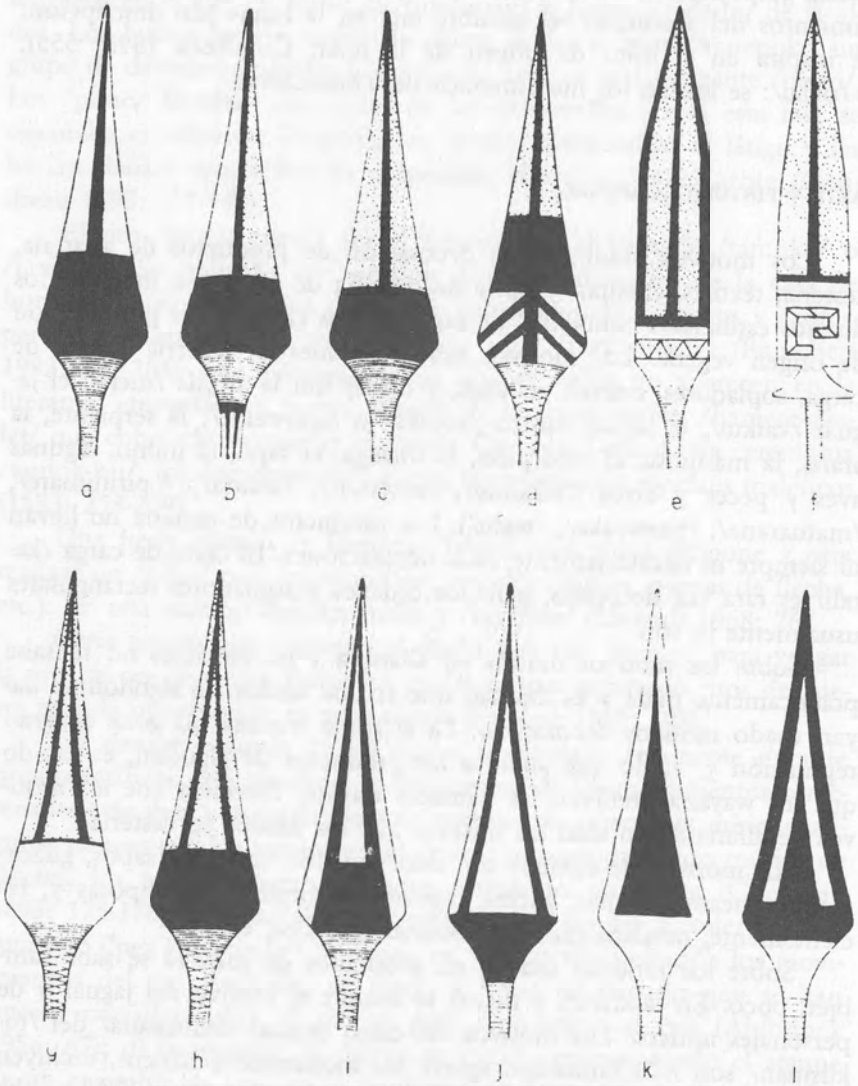
Arte y pintura corporal

Los motivos usados en la decoración de productos de alfarería, cestería, textiles, cuentas, y en la decoración de taburetes, incluyen los diseños estilizados conocidos de otros grupos caribes. Las pinturas son de origen vegetal. Los motivos más frecuentes en cestería (cestos de carga, sopladores, esteras, cedazos, y otros) son la ardilla /meri/, el jaguar /kaikui/, el jaguar mítico /apoïke/ o /apoweikë/, la serpiente, la araña, la mariposa, el escorpión, la tortuga, el sapo, el mono, algunas aves y peces y otros (/sikalote/, /matawat/, /atanta/, /opiritumare/, /matuarana/, /periwiake/, /watu/). Los productos de cestería no llevan ni siempre ni necesariamente estas decoraciones. El cesto de carga /katali/ es rara vez decorado, pero los cedazos y sopladores rectangulares usualmente lo son.

Sobre los motivos usados en alfarería y en tejeduría no se sabe prácticamente nada y es dudoso que en los tejidos de algodón se hayan usado motivos decorativos. La alfarería wayana no goza de gran reputación y, en lo que atañe a los productos de algodón, es sabido que los wayana prefieren las hamacas wayapi. Pareciera que los motivos de alfarería han sido los mismos que los usados en cestería.

Los motivos de cuentas son más variados. Incluyen sapos, guacamayos, tucanes, arañas, garzas, jaguares, escorpiones, mariposas y, recientemente, motivos exóticos (aviones, caballos, etc.).

Sobre los motivos usados en productos de madera se sabe también poco. En taburetes y mazas se incluía el motivo del jaguar y de personajes míticos. Los motivos del disco central /maluwana/ del /tukusipan/ son más limitados: aparte los monstruos acuáticos, incluyen usualmente garzas, tortugas y, a veces, un hombre. Van Velthem ha tratado detalladamente los motivos de este disco (1976). De acuerdo con mis informantes, el disco representa el firmamento. La garza, la tortuga y el hombre son constelaciones.



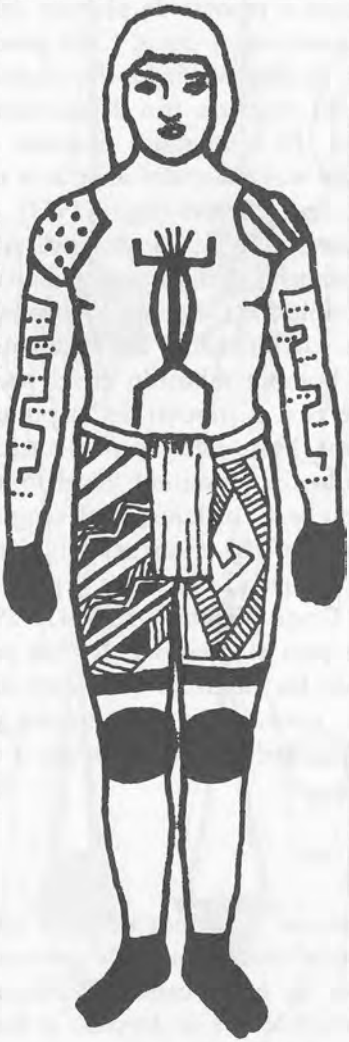
Decoración de puntas de flecha (Frikel, 1973).

La plumajería es una de las artes más refinadas de los wayana. Entre sus productos se encuentran diversos tipos de coronas: /hamere/, /pomali/, /olok/; capas o mantas de plumas: /ekiapoya/, /hulu/; pendientes de plumas /panapot/, y otros. Cada producto requiere técnicas especiales y también la disposición de las plumas está sujeta a ciertas normas. Schoepf se ha ocupado con detenimiento del arte de plumas de los wayana-apalai. Es interesante observar que, de acuerdo con Schoepf, la plumajería wayana-apalai se sitúa a mitad de camino entre la plumajería kayapó (ge) y urubú (tupi) (1971).

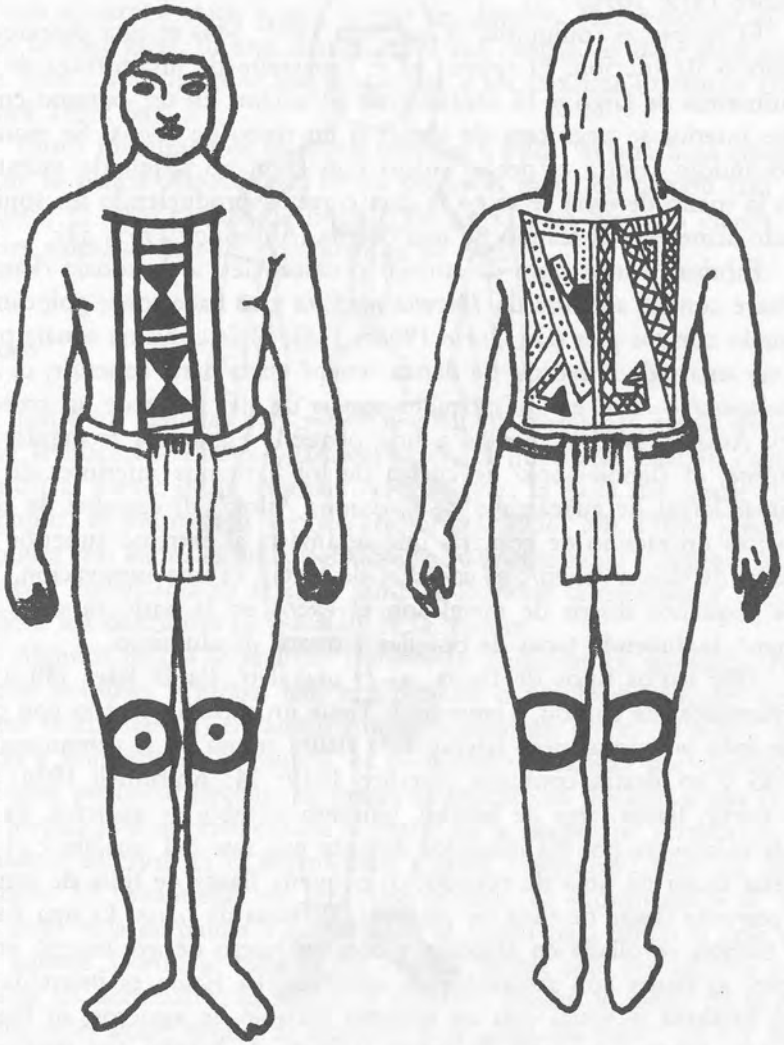
La pintura corporal, otra de las artes más refinadas de los wayana, es ejecutada por las mujeres usando genipa. Los motivos usados por las mujeres son muy simples, usualmente improntas de una mano extendida sobre el cuerpo. Los shamanes usan motivos especiales: su motivo característico es un hombre dibujado en el pecho. Los hombres son pintados usualmente con el motivo de 'la punta de flecha', pero hay muchos otros motivos. Entre éstos se encuentra: a) el jaguar; b) el pez /tucunaré/; c) el molusco /kuweimë/; d) el mono-espíritu /mekuom/; e) las patas del agutí /pasa emekun/; f) el cangrejo /sikalat/; g) la cola del guaco /wakawak-atpo/; h) el anzuelo; i) el telar de cuentas /tëwë-tapëihem/, y otros, incluyendo espíritus y personajes míticos (Hurault 1968: 107-115; De Goeje 1908b: 8-9; 1941: 89). Se distingue usualmente entre diseños para el cuerpo y diseños para el rostro. Los diseños para el rostro de los hombres son muy elaborados. Los diseños para el rostro de las mujeres son más simples y limitados: el motivo más usado es el de la estrella (sobre la frente o en las mejillas).

Instrumentos musicales

Los wayana conocen el tambor de suelo [plank-drum] /ëhpa/, en contraste con los otros instrumentos de percusión más típicos de los kaliña y otros grupos de habla caribe. El /ëhpa/ es un tablón hecho con la corteza de un árbol que se deposita al fondo de una fosa de 10 a 20 centímetros de profundidad y 25 centímetros de ancho. El tablón tiene 5 centímetros de grosor, entre 20 y 25 centímetros de ancho y su largo varía de acuerdo con el número de danzantes (puede alcanzar hasta 10 o más metros de largo). Al fondo de la fosa se depositan hojas de palma y el /ëhpa/ es cubierto con tierra. Se golpea con los pies.



Pintura corporal de shaman.



. Pintura corporal de joven iniciado.

Este instrumento se usa solamente con ocasión de la ceremonia de iniciación /malaké/ y es construido por los iniciados. Se destruye o se deja en el bosque después de usarlo (De Goeje 1908a: 19; 1941: 114; Farabee 1919: 109).

El /pupu/ o /pulupulu/ (Coudreau 1893: 544) es una especie de «tambor» de fricción. El /pupu/ es el caparazón de una tortuga de 25 centímetros de largo y 18 centímetros de ancho. En un extremo en la parte interior se pega cera de abejas o un trozo de resina. Se maneja colocándolo contra el pecho sujeto con la mano izquierda mientras con la mano derecha se raspa la cera o resina produciendo un sonido agudo semejante al sonido de una cuerda (Ahlbrinck 1959: 53).

Fabrican varios tipos de sonajas o cascabeles: a) la sonaja /kawai/ se hace con las semillas de *Thevetia nerifolia* y se hace sonar golpeando el suelo con los pies (De Goeje 1908a: 145); b) esta misma sonaja puede ser amarrada al bastón de danza /enep/ en la parte superior; c) /lapok-lapok/ o /siri/ es una pequeña sonaja de alas duras de un coleóptero. Amarradas con cuentas a una pequeña estructura triangular de mimbre, el /lapok-lapok/ se cuelga de los extremos inferiores de las plumas largas de guacamayo de la corona /olok/; d) cascabel de conchas: es un racimo de conchas que se amarra al extremo superior del bastón de danza /enep/; e) cascabel de metal: es una innovación. Varios pequeños discos de metal son clavados en la parte superior del /enep/, incluyendo tapas de botellas y trozos de aluminio.

Hay varios tipos de flauta: a) /waitakalat/, flauta larga (40 a 45 centímetros) de bambú. Transversal. Tiene un extremo tapado con cera y se toca por un agujero lateral. Esta flauta se usa en la ceremonia de duelo y en fiestas comunes (Farabee 1919: 14; Ahlbrinck 1956: 55) b) /titiru/, flauta larga de bambú. Número variable de agujeros. Es tocada solamente por los iniciados durante una fase del /malaké/; c) pequeña flauta de tibia de venado; d) pequeña flauta de tibia de jaguar; e) pequeña flauta de tibia de capibara; f) flauta de nariz. Es una flauta de bambú enrollada en algodón y con un hueso de ave inserto en el septo; g) flauta con resonador de calabaza. La flauta es insertada en una calabaza redonda con un número variable de agujeros; h) flautas de pan. Número variable de cañas; i) flauta de bambú con tenaza de cangrejo; j) flauta-clarinete /moraimë amohawin/ simple. La flauta, de bambú, es envuelta en un resonador en espiral de palma; tiene una garra de armadillo gigante atada en el pabellón; k) flauta-clarinete do-

ble. Estos dos últimos instrumentos son tocados solamente por los iniciados y con ocasión de la ceremonia de iniciación.

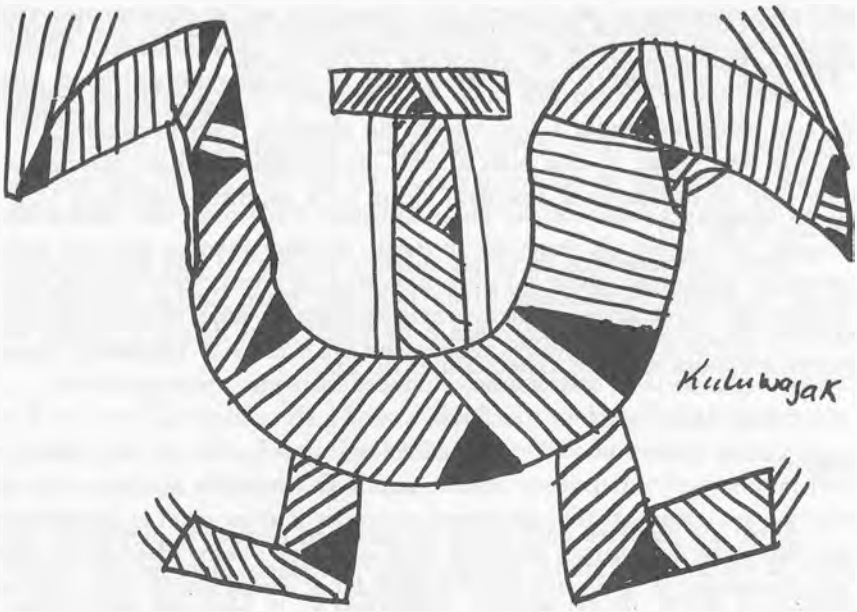
Conocen al menos dos tipos de *bullroarers:* a) una calabaza redonda con agujero(s) atada a una cuerda de algodón. Para producir el sonido se hace girar; b) una caña atada a una cuerda. Se hace girar en el aire. Este instrumento se usa para alejar a los espíritus maléficos (Ahlbrinck 1956: 64).

Otros instrumentos incluyen cuernos y pitos: a) una hoja enrollada de la palma *Astrocarium;* b) un pequeño trozo de bambú con un agujero; c) pitos hechos de hojas o de garras para llamar a ciertas especies animales durante expediciones de caza.

Juegos

Entre los juguetes para niños se incluyen pequeñas piezas de cestería: la nuez del /kumu/, /mukuputpe/; el hueso del caimán /aliwepumo/; el diente de la capibara /kapiwalaye/; la garra del jaguar /kaikuipupu/; el murciélago y otros (Ahlbrinck 1956: 80). Otros juguetes comunes son animales embalsamados: usualmente ranas y algunas aves. Las aves embalsamadas se usan también durante la ceremonia de iniciación: los danzantes las cuelgan de la cintura.

Algunos juegos se realizan durante la danza de los iniciados. Participan hombres y niños, rara vez mujeres o muchachas. Entre estos juegos se cuentan: a) el /alimi/ (mono araña): un grupo de niños, saltando e imitando a los monos, es perseguido y cazado por cazadores que usan pequeñas flechas; las presas atrapadas son llevadas a una chocita levantada a un extremo de la plaza; b) la /kapiwala/ (capibara): es similar al anterior; c) el hormiguero gigante /walisimë/: caza del hormiguero. Es usualmente un juego de adultos. El «hormiguero» se ata una larga hoja de palma a la cabeza o al cuello para imitar la cola de este animal. Como se trata de un animal fuerte, sólo los adultos son capaces de dominarlo; d) el pecarí /pakira/: similar al juego de la capibara; e) el agutí: similar al anterior; f) el juego del hurto: en los días de fiesta, los niños recorren las casas retirando objetos de algún valor que los dueños deben recuperar pagando con una escudilla de /sakura/; g) juego del pene: los hombres se amarran un pene de mimbre a la cintura y persiguen a las mujeres hasta tocarlas. Este juego se inspira



Motivo de pintura corporal

en uno de los mitos más populares de los wayana; h) el juego /seriré/: dos grupos de hombres tiran de una liana o cuerda; i) el juego /yolok/ ('espíritu'): un espíritu atrapa a los hombres y los mete en su choza para devorarlos. Otro juego popular de adultos es la lucha libre /atukuktop/ o /tëtukukhe/. Algunos de estos juegos se realizan solamente durante la ceremonia de iniciación. Otros son jugados por los niños en toda ocasión (la caza del mono araña es uno de los más populares). Otro juego común son los juegos de hilo típicos de los kaliña, pero esta práctica está en decadencia.

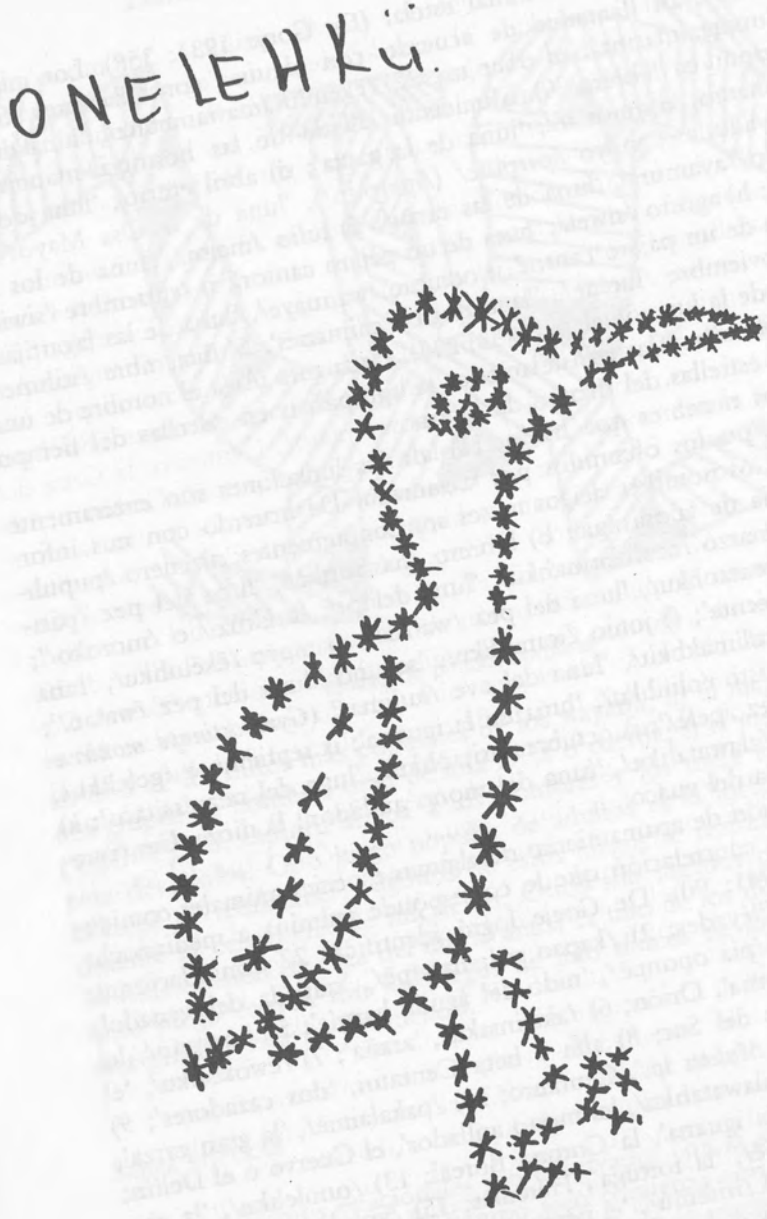
Saber popular

Los cambios estacionales son observados con la salida o puesta de algunas constelaciones. El tiempo seco comienza con la salida heliacal de las Pléyades a mediados de junio y/o con la maduración de los frutos de la palma /waseyo/ (Coudreau 1893: 496). Tienen un horario so-

lar y un calendario anual estelar (De Goeje 1931: 358). Los meses o lunas eran llamados de acuerdo con algunas constelaciones. Según Coudreau, contaban doce meses: a) enero /mawameune/, 'luna de los sapos'; b) febrero /quiauquekure/, 'luna de las hormigas-mandioca'; c) marzo /onorekure/, 'luna de la garza'; d) abril /inau/, 'luna de las Pléyades'; e) mayo /petpine/ (/ipetpun/), 'luna de la Osa Mayor'; f) junio /ayamuri/, 'luna de las ranas'; g) julio /mawa/, 'luna de los sapos'; h) agosto /siwet/, 'luna de un pájaro cantor'; i) septiembre /siwit/, 'luna de un pájaro cantor' j) octubre /wanuaye/, 'luna de las lagartijas'; k) noviembre /luelue/, 'luna de los caimanes'; l) diciembre /itihme/, 'luna de la luz zodiacal' (1893: 233). Cada mes tenía el nombre de una constelación y las constelaciones se agrupaban en estrellas del tiempo seco y estrellas del tiempo de lluvias.

Los nombres que he logrado de las lunaciones son enteramente diferentes a los obtenidos por Coudreau. De acuerdo con mis informantes, los nombres de los meses son los siguientes: a) enero /pupuhku/, 'luna de la tortuga'; b) febrero /pasinahku/, 'luna del pez /pasina/'; c) marzo /mulokomahku/, 'luna del pez /muloko/ o /moroko/'; d) abril /wataohku/, 'luna del pez /watao/'; e) mayo /ëkëuihku/, 'luna de la serpiente'; f) junio /wataohku/, 'segunda luna del pez /watao/'; g) julio /kulimakhku/, 'luna del ave /kulima/' (*Gymnostinops montezuma*); h) agosto /olilihku/, 'luna de la iguana'; i) septiembre /pelehku/, 'luna del pez /pele/'; j) octubre /asitaohku/, 'luna del pez /asitao/'; k) noviembre /alawatahku/, 'luna del mono aullador'; l) diciembre /ëwokohku/, 'luna del guaco'.

La estación de apareamiento de algunas especies animales comienza cuando la constelación que le corresponde culmina a medianoche (De Goeje 1941: 90). De Goeje logró identificar 22 constelaciones: 1)/inau/, las Pléyades; 2) /kapao yalamatatpë/, 'quijada del venado'; 3) /yalaka/; 4) /pia oponpë/, 'nido del águila harpía': 5) /ipetpun/, 'el hombre sin pierna', Orión; 6) /akalimaku/, 'araña'; 7) /ëwokohku/, 'el guaco', la Cruz del Sur; 8) alfa y beta Centauri, 'dos cazadores'; 9) /watao/, 'el pez *Myletes* sp.', Centauro; 10) /pakalaimë/, 'la gran garza', Escorpión; 11) /alawatahku/, 'el mono aullador', el Cuervo o el Delfín; 12) /ololihku/, 'la iguana', la Corona Boreal; 13) /onolehku/, 'la garza'; 14) /kuliputpë/, 'la tortuga', Hercules; 15) /yolokohku/, 'el hombre', Hercules; 16) /iritamu/, 'el perezoso de tres dedos'; 17) /alukole/, 'el perezoso de dos dedos', entre el Cisne y la Corona Boreal; 18) /ali-



Constelación de la garza *onolehku* (dibujo por el capitán Aputu).

mi/, 'el mono araña', Sagitario; 19) /isoimahku/, 'un mono', la Osa Mayor; 20) /kapaohku/, 'el venado', cerca de Pegaso; 21) /kawata/, 'la tortuga marina', el Auriga; 22) /ëkëuihku/, 'la anaconda', Perseus-/Ophiucus (1941: 90). Muchas de las identificaciones de De Goeje son inciertas: el autor mismo ha puesto un signo de interrogación al final de algunas constelaciones.

Yo he logrado obtener identificaciones adicionales e informaciones sobre 45 constelaciones y/o estrellas: 1) la raya /sipari/, la Corona Boreal, Bootes y Draco; 2) el guacamayo rojo /kenolo/, Escorpión; 3) la oruga /arukë/, Crux; 4) la tortuga /kuliputpë/, Mosca, Triángulo Austral, Centauro; 5) el pez /ohpi/, el Triángulo Austral; 6) el pez /watao/, Volans, Vega; 7) la tortuga /kuliputpë/, Lobo, Centauro; 8) el pez /watao/, Lobo, Norma; 9) la mariposa /piaro/, Centauro, la Cruz del Sur; 10) el pez /watao/, Vela; 11) la tortuga /kuliputpë/, Centauro; 12) la rana /püpü/, Escorpión; 13) la garza /wakalaimë/, Centauro, la Cruz del Sur, Mosca; 14) la iguana /olili/, Centauro, la Cruz del Sur, Mosca; 15) la mariposa /piaro/, la Cruz del Sur; 16) el pez /watao/, Osa Mayor, Leo Minor, Linca; 17) el pez /ohpi/, la Cruz del Sur; 18) la tortuga de río /pupulu/, Escorpión; 19) la rana /püpü/, el Cuervo; 20) la garza /onole/, Bootes, Coma Berenices; 21) la serpiente /ëkëui/, Corona Boreal, Hercules; 22) el pez /ohpi/, la maza de Hercules; 23) el sapo /pipa/, Libra; 24) la tortuga de río /peiohku/, Libra, Virgo; 25) el mono aullador /alawata/, Centauro; 26) el cangrejo /kalapu/, Corona Austral, Sagitario; 27) el guaco /ëwoko/, Ara; 28) el hombre, Centauro; 29) el ave /kuyawi/, Carina; 30) el jaguar /kaikui/, la Cruz del Sur; 31) el pez /ohpi/, Escorpión; 32) la garza /onole/, Escorpión, Norma, Telescopio; 33) el mono /makui/, Canes Venatici; 34) el guacamayo, Coma Berenices; 35) el guacamayo, Escorpión; 36) la garza /onole/, la Osa Mayor; 37) la tortuga /kuliputpëhku/, Centauro, Lobo; 38) la iguana /ololihku/, Corona Austral; 39) la serpiente /ëkéuihku/, Ophiucus, Serpens; 40) el hombre sin pierna /ipetpun/, Orión, Eridanus; 41) /inau/ (significación incierta; según algunos informantes, un sapo; según otros, una oruga), las Pléyades; 42) el amojamadero /yalaka/, las Híades; 43) Venus /tapalukana/; 44) Jupiter /sirikonko/; 45) Aldebarán /tapalukana ïpït/. Los cometas, presagios del mal augurio, son llamados /sirikawasi/, *i. e.*, 'estrella con pie'. Las estrellas fugaces /ëtahku/, *i. e.*, 'escupo de estrellas'. La Vía Láctea es un árbol talado envuelto en humo y cenizas /kumaka hewarope/. Algunas estrellas son cenceptua-

lizadas como del tiempo seco, otras como del tiempo de lluvias, cuando son observadas a su salida o puesta cósmica o heliacal. Otras constelaciones son observadas cuando culminan a medianoche. En contraste con los kaliña de la costa, los wayana no cuentan casi con mitos estelares.

Nota final

A pesar de los temores expresados por algunos investigadores acerca de la sobrevivencia cultural de los wayana, mi impresión es que esta tribu es bastante fuerte y vital. Ya se recuperan rápidamente en términos demográficos, no se han transformado en los vagabundos del Maroní, como afirma Aubert (1972: 257), ni reciben, los wayana de Surinam, sus alimentos parcialmente en avionetas, como creen los Grenand (1975: 24). Los casos de drogadicción a que se refieren estos autores no son más que unos pocos adolescentes que usan marihuana esporádicamente —poco fundamento, a mi juicio, para hablar de un hábito—. La influencia de la misión bautista es ahora mínima. Como síntoma de la recuperación cultural wayana debe señalarse la realización de una ceremonia de iniciación en Kawemhakam (Surinam) en diciembre de 1985: fue el primer /malaké/ realizado desde 1962, época de la penetración de las misiones protestantes. La guerrilla cimarrona de 1986-1990 afectó parcialmente al territorio wayana, obligando a los aldeanos de algunos villorrios a establecerse temporalmente en territorio francés, pero no veo ninguna razón para temer por el futuro de los wayana.

Capítulo II

MARIDO LUNA Y LAS PLANTAS CULTIVADAS

Los wayana y apalai conocen un mito que gira sobre un curioso personaje que se presenta bajo la forma de un pene enorme que sale de la tierra al llamado de las mujeres. Los hombres de la aldea no saben nada, sin duda, de la existencia de este bizarro amante hasta el momento en que, aparentemente desprevenidas las mujeres sobre la naturaleza del amante, quedan embarazadas. De acuerdo con una versión, los hombres, que se acusan mutuamente de haber cometido incesto con las hermanas, se dan a la tarea de descubrir la identidad del amante, lo que logran con la ayuda de un personaje Guacamayo. Matan al amante y las mujeres, indignadas, abandonan la aldea, escapándose por un agujero en la plaza del villorrio. Logran alcanzar al amante Pene y se establecen con él. Nada se dice, en esta versión, del destino de los personajes involucrados en la historia, pero las mujeres no vuelven.

M1 El amante Pene 1

> Cuatro muchachas quedaron embarazadas sin tener hombre. Sus hermanos comienzan a acusarse mutuamente de haber cometido incesto. Todos dicen que no pueden ser los padres, ya que son parientes consanguíneos. El padre pregunta a las muchachas que quién ha sido. Pero las mujeres nada dicen. No quieren revelar quién es el padre. Entonces los hombres se enfadan y deciden espiarlas. Las siguen cuando van a las plantaciones. Al llegar llaman y entonces aparece por un agujero un pene enorme sobre el cual ven sentarse a sus her-

manas. Los hombres, que habían salido diciendo que iban de cacería, vuelven a la aldea y descubren que todas las mujeres están ausentes. Un pájaro les dice: «Las mujeres se han ido». El pájaro era /palawa/ (*Amazona ochrocephala,* amazona). Un hombre pregunta: «¿Dónde están las mujeres?». Amazona le dice que se metieron por el agujero que está debajo del tambor de tierra /ëhpa/. El hombre levanta el instrumento y ve un agujero con una escalerilla, pero no pueden descender porque es muy pequeño. Entonces se mete Amazona. Abajo había un río. Las mujeres habían abandonado la aldea. Se fueron con el pene [Apütü].

Otra versión entrega algunos detalles adicionales.

M2 El amante Pene 2

En una aldea había más mujeres que hombres. Las mujeres salían diariamente a la plantación para acostarse con un pene, un amante que preferían a los hombres. Todas las mujeres quedaron embarazadas. Los hombres estaban muy sorprendidos y se fueron a mirar a la plantación a ver qué ocurría. Los hombres las espiaban. A la segunda luna ya nace un niño y un marido pregunta sorprendido: «¿Quién dejó embarazada a mi mujer?». «Vamos a mirar al plantío», se proponen los hombres. En otra ocasión se dirigen las mujeres al plantío a recoger mandioca. Gritan al llegar: «¡Alipünpün! ¡Alipünpün!». El pene sale de entre las matas y las mujeres, una por una, se sientan en él. Una vez que las mujeres regresan a la aldea, los hombres aparecen por el plantío y gritan, imitando a las mujeres: «¡Alipünpün!». Cuando el pene aparece, lo cortan. Otra vez van las mujeres al plantío y llaman al pene, pero éste no aparece. Lo buscan en el plantío pero no lo encuentran. Regresan enfadadas. Un día en que los hombres salen de caza, las mujeres arrojan la mandioca /ulu/ al fuego y se van por debajo del tambor de tierra /ëhpatpë/. Pero los pájaros /kënolo/ (*Ara macao; Ara chloroptera,* guacamayo rojo) y /palawa/ (*Amazona ochrocephala,* amazona) lo habían visto todo. Cuando los hombres regresan, descubren que la aldea ha sido abandonada. «¿Dónde están las mujeres? ¿Dónde se han ido?» Amazona les dice que se han metido por el tambor. Lo levantan y miran. Hay huellas de mujeres debajo del instrumento. Los hombres se meten al agujero y llegan a un sendero, pero las mujeres habían pasado por ese lugar hacía mucho

> tiempo. Los hombres regresan a la aldea, pero ya no tienen ni mandioca ni fuego /wapöt/ [Kumakau].

En estos dos mitos se trata, aparentemente, de la pérdida de la agricultura y, por lo que se lee al final de M2, del fuego de cocina, puesto que este mismo mito es explícito en que la huida de las mujeres deja a los hombres sin acceso a productos vegetales de plantación. Y tratan también, consecuentemente, de la pérdida de los alimentos cultivados. En los dos mitos, la ausencia de las mujeres priva a los hombres de productos vegetales. Como en las representaciones de otras tribus guayanesas y amazónicas, los wayana atribuyen a las mujeres el cuidado de la horticultura, la elaboración de los alimentos vegetales y el fuego de cocina. Pero ¿por qué dar lugar a una historia tan escabrosa para transmitir un mensaje tan simple?

En la literatura etnográfica más reciente, y particularmente en análisis de mitología amazónica, se insiste en que las reflexiones indígenas se inscriben en un amplio paradigma ideológico que se construye sobre la oposición entre parientes consanguíneos y parientes afinales. Estas dos categorías de parentesco y de alianza, que, a su vez, reenvían a otras categorías que participan de la misma naturaleza, actuarían como marco generador de clasificaciones simbólicas y se encontrarían en otros muchos terrenos de la cultura. La importancia de este enfoque no puede, en verdad, dejar de ser enfatizada. Dejando de lado un análisis del contenido efectivo de semejantes categorías, parece que el par pariente consanguíneo/pariente afinal ordena la observación y la reflexión indígena. Descola, que ha caracterizado particularmente esta aproximación, escribe, a propósito de los achuar de Ecuador, que

> la caza y la horticultura se nutren de una oposición entre dos tipos de sociabilidad: la maternidad consanguínea ejercida por las mujeres sobre las plantas cultivadas y la seducción afinal de los animales de presa, de la que se ocupan los hombres [...]. Los achuar, en efecto, han llevado muy lejos la propiedad de todo sistema de parentesco draviniano de dicotomizar el universo social en aliados y consanguíneos, en la medida en que se esfuerzan en que este eje clasificatorio desempeñe la función anexa de un operador de diferenciación entre comportamientos masculinos y comportamientos femeninos (1986: 402).

De acuerdo con Descola, la horticultura se inscribe en el universo de las relaciones consanguíneas entre mujeres (1986; *cf.* también 1988; *cf.* Lévi-Strauss 1964 [1968]: 162; 1966 [1972]: 221).

En los dos mitos reproducidos aquí se asiste a un conflicto entre consanguíneos y a un conflicto entre hombres y mujeres: entre un padre y sus hijos con sus hijas/hermanas en M1, y entre hombres y mujeres en M2. La oposición entre consanguíneos se sobrepone, pues, a una oposición entre los sexos. Y en los dos casos, el conflicto encuentra su origen en una desavenencia a propósito de un pariente afinal no deseado (M1) y/o el rechazo por parte de los hombres de la relación extramarital de las mujeres.

¿Deberíamos concluir, si aventuráramos una lectura sociológica, que un conflicto entre parientes consanguíneos conduce a la pérdida de la agricultura? Para que esta representación fuese coherente deberíamos, igualmente, postular que una conjunción entre consanguíneos ha conducido inicialmente a la obtención de la agricultura y de los bienes cultivados, pues sólo entonces tendría sentido la proposición anterior. Y, más allá aún, ¿no sería igualmente válido postular que una conjunción matrimonial/sexual no sancionada entre humanos y no humanos conduce a la agricultura? En los mitos no se menciona la naturaleza del amante Pene, pero en M2 se hace una referencia explícita a una naturaleza no humana: la relación con este amante no tiene aún dos meses cuando ya una mujer da a luz a un hijo cuyo padre es el amante desconocido. En cualquier caso, nada debería incitarnos aún a tomar partido por alguna de las proposiciones anteriores porque lamentablemente en ninguno de los dos mitos se menciona la identidad del personaje Pene. Y, sobre todo, nada sabemos de la mitología de la zona que elabore sobre las consecuencias de los conflictos entre parientes consanguíneos. Para seguir adelante es necesario, ante todo, identificar al amante de las mujeres.

En la mitología amazónica es común encontrar el motivo del pene asociado con la luna y con procesos fisiológicos alterados.

Algunos mitos —escribe Lévi-Strauss—, explican

> el origen de las manchas de la luna o de la luna misma: cuerpo celeste al que, sobre todo con aspecto masculino, la filosofía de los indios de América hace responsable de la menstruación. Los otros mitos conciernen también a un proceso fisiológico, consistente en el

> alargamiento o el acortamiento del pene estirado en sentido propio o figurado, y parecidamente asociado a la luna (1966 [1972]: 172).

En las Guayanas, de igual manera, la luna aparece con frecuencia asociada a procesos fisiológicos alterados, de los que resulta un crecimiento apresurado y, a veces, una completa transformación de aquellos que se exponen sin protección alguna a su influencia (Magaña 1988a; 1988i).

Ahora bien, en M2 se menciona que una mujer da a luz a los dos meses de haber tenido relaciones sexuales con el personaje Pene, curso de cosas enteramente congruente con la idea de que el contacto directo con la luna conduce a un aceleramiento de procesos fisiológicos. En las Guayanas se tiene la convicción de que, particularmente con ocasión de eclipses lunares, los hombres y los animales pueden ser transformados.

> En verdad —escribe Roth—, existe entre estos pueblos la creencia común de que cuando se produce un eclipse ocurren cambios o transformaciones repentinas en la naturaleza, tanto en el reino animal como vegetal, y que tienen el eclipse como causa (1915: 257).

Otro mito wayana ofrece alguna clave:

M3 El origen de la luna 1

> Luna, que era un hombre entonces, buscaba una mujer. Sale a cazar con otros hombres y levanta un amojamadero. En la noche, cuando trata de dormir, es despertado por el ruido que hacen las ranas /kunawa/ (*Hyla venulosa*) [que vive en árboles huecos]. Luna dice: «/kunawa/, si quieres dormir conmigo, ven y acuéstate conmigo». Sólo /kunawa/ escucha lo que dice. Más tarde aparece /kunawa/ por Luna, bajo apariencia de mujer. «¿Qué me has dicho?» «No te he dicho nada a ti», dice Luna. «Yo hablaba con /kunawa/.» «Yo quiero dormir contigo», dice /kunawa/. Por la noche Luna quiere hacer el amor con /kunawa/. «Yo no quiero acostarme contigo porque tienes el semen muy caliente. Yo soy una /kunawa/ y el semen caliente me causa dolor», dice /kunawa/. «No estoy acostumbrada.» Pero Luna la penetra y eyacula. Más tarde su pene se pone grande como una serpiente.

> «Vamos a recoger los cestos. Vamos a danzar y a beber a otro lugar», dicen los hombres a Luna. Pero Luna no se muestra. «¿Por qué tiene vergüenza?», se pregunta uno. Luna ha visto su pene grande y no quiere levantarse de la hamaca. Los hombres vuelven a la aldea y preparan una fiesta /kasili/. «¿Qué pasó con tu pene que está tan largo?», le preguntan. «Anoche me acosté con /kunawa/ y ahora tengo el pene largo, no sé por qué», dice. Los hombres le quieren cortar el pene en la aldea. Luna está triste y las mujeres también porque ellas querían al hombre del pene largo. Los otros hombres estaban celosos de Luna por su pene. Solamente las mujeres lo querían. Los hombres lo quieren matar. Las mujeres preparan /kasili/ y dan a beber a los hombres. Los hombres se embriagan. Cuando están borrachos, las mujeres abandonan la aldea y cruzan el río. Al despertar descubren los hombres que han sido abandonados por las mujeres e inician la persecución. Atrapan a algunas mujeres que se han atrasado en la huida y las golpean. Las mujeres que se han ido no vuelven. Están con Luna [Aleyatani].

Como en los dos primeros mitos, el episodio final de M3 conduce al establecimiento de las mujeres con el amante Pene y/o con el amante Luna de pene largo. Y en los tres casos pudiera llegarse a la conclusión de que tenemos que vérnoslas con versiones sobre el mito de las Amazonas, un tema bastante extendido en el área. En esos mitos se narra usualmente que las mujeres de una aldea abandonan a los hombres a causa de la conducta egoísta de éstos, que guardan para sí toda la carne, y se establecen en otro lugar a vivir sin hombres (*cf.* Jara 1988). Se atribuye a las Amazonas varios rasgos curiosos, a veces contradictorios: que admiten a los hombres para tener intercurso sexual, que matan a los recién nacidos de sexo masculino, que entregan a los recién nacidos de sexo masculino a los hombres, que son caníbales, etc. Un rasgo más pertinente para nuestra discusión es que la fisiología femenina cambia cuando se establecen a vivir sin hombres. Al menos en la mitología kaliña se dice que el ciclo de las mujeres deviene anual en lugar de mensual (*ibid.*, p. 63), lo que parece indicar que las mujeres se sustraen al imperio del personaje Luna. Si éste fuese el caso en los tres mitos que hemos traído a colación, ¿deberíamos concluir que la mitología wayana invierte la mitología kaliña en que mientras que la primera asocia la autonomía de las mujeres con la luna, la segunda parece negar esta asociación?

En todos los casos, las mujeres son descritas como mujeres sexualmente ávidas. En otro mito, emparentado con el motivo de las Amazonas, se lee que:

M4 El amante Pene 3

> Un hombre estaba en el plantío. Su mujer fue con su hijo a llevarle /kasili/. «El chico se quedará contigo. Yo vuelvo a la aldea», le dice. En la aldea las mujeres toman las flechas y los arcos de los hombres y se van. Más tarde regresa el hombre y se encuentra con la aldea abandonada. Todas las mujeres se han ido. Más tarde llegan otros hombres. «Las mujeres se han ido.» Los hombres comienzan a buscar a las mujeres. Vivía un pájaro /palawa/ [amazona] en la aldea «¿Dónde están las mujeres?», le preguntaron. Amazona responde: «Se fueron por debajo del tambor de tierra /ëhpatpe/». Los hombres van a mirar. Debajo del instrumento había muchas huellas. Había un sendero. Los hombres lo siguen. En el camino topan con un mono araña y lo matan. También matan a un mono aullador y a un águila harpía. Habían salido sin hamacas de modo que regresaron a la aldea a buscarlas. Nuevamente se meten al sendero subterráneo. Luego encontraron un gran río. Pero no se atrevían a cruzarlo. Solamente un hombre lo cruzó nadando. Al otro lado se encuentra con unas mujeres, pero no eran las que él buscaba. Había una mujer encima de un árbol sacando resina /weyu/. «Baja», dice el hombre. «No, no me mires», dice la mujer. Porque a la mujer se le podía ver la vulva. «No, no te estoy mirando. Baja». El hombre se quería acostar con la mujer. «No, no puedo acostarme contigo así sin más». La mujer finalmente desciende y se dirigen a la aldea. Después de mediodía el hombre comenzó a tocar la flauta /luwe/ [de tibia de venado/kapao/ (*Odocoileus virginianus*)]. «¡Witen, witen!» La mujer era /seuwyana/ (*Nasua nausa,* coatí). Por la tarde, la mujer se tendió en su hamaca y llamó al hombre. «Ven.» Entonces comenzaron a hacer el amor. «Terminé», dijo el hombre. El semen cayó debajo de la hamaca. Pero la mujer no quería que saliera. La abuela /kuni/ de la mujer se acercó y le frotó el pene con un líquido, de modo que el hombre tuvo otra erección. Así pasó varias veces y estuvieron ocupados mucho tiempo. A la mañana siguiente, el hombre despierta y no encuentra a nadie. Las mujeres de esa aldea eran muy pequeñas /woliyana/ [Elüikë].

Y en otro mito se atribuye la desaparición de las mujeres, si no es que de todos los aldeanos, a las acciones de un viejo ciego:

M5 UN HOMBRE ABANDONADO 1

> Un hombre había perdido la vista. Su mujer lo lleva al bosque para deshacerse de él y le dice: «Trepa al árbol /kumu/ (*Oenocarpus bacaba*, palmera) a sacar esos frutos». El hombre no ve nada, pero trepa. Se llamaba Tënepowale. Trepa al árbol agarrándose con las manos. «¿Falta mucho aún?», pregunta a la mujer. «Sí, sigue subiendo.» Pero arriba el árbol estaba podrido. El hombre se agarra de una rama podrida y cae. La mujer ya se había ido de regreso a la aldea. Luego viene un gran viento, sin lluvias /taun pepta/, con truenos. /Yolokotpï/, el viento, se produce cuando muere alguien, después de ser enterrado. El alma se aleja en forma de viento. Ayudado por el viento el hombre se dirige a la aldea y se lleva a todos los habitantes. Era una gran aldea. Ahí quedaron solamente /palawa/ (amazona) y /tokala/ (*Jacana spinosa*, jacana). El viejo se mete con la gente por debajo del tambor de tierra. Tiempo después llega un grupo de gente a la aldea y no encuentran a nadie, solamente a los pájaros. Jacana y amazona hablan entonces: «Se han ido por debajo del /ëhpa/». Abren entonces el /ëhpa/, en la plaza de la aldea, y ven ahí muchas huellas de hombres. Siguen las huellas por el sendero, pero al caer la tarde tienden las hamacas para dormir. Por la noche escuchan las flautas [de los que se han ido]. Era de noche, de modo que no pueden seguir el sonido. Pero a la mañana siguiente prosiguen la búsqueda. Llegan finalmente a un campamento abandonado que tenía aún restos de fuego de cocina. Siguen caminando pero no los encuentran. A la noche siguiente vuelven a escuchar las flautas. Al día siguiente llegan a un río. Deciden no cruzar. «Imposible, es demasiado grande.» Escuchan solamente las flautas desde el otro lado del río. Vuelven entonces a la aldea de donde habían salido. La fosa del /ëhpa/ se había cerrado pero salen sin problemas. Solamente el último hombre, al salir, perdió su cabeza cuando la fosa se cerró [Epoia].

Además de las razones que nos han conducido a identificar al personaje Pene con Luna, debemos agregar aquí otras dos, una de las cuales ya apareció en nuestra primera discusión. En M5, e indirectamente en M4, se asocia el fuego de cocina con las mujeres escapadas.

La noción de que el fuego de cocina guarda alguna relación con la luna se encuentra prácticamente en toda la región de las Guayanas. Gumilla menciona que los indios vivían en la convicción de que si la luna no se recuperaba de un eclipse, el cual explicaban de las maneras más diversas, todos los fuegos de cocina se extinguirían. Por esta razón, todos los aldeanos, hombres, mujeres y niños, se proveían de tizones que metían en la tierra (1791, vol. II, p. 274). En todas las Guayanas se distingue estrictamente, aún hoy, entre un fuego masculino y un fuego femenino. Entre los wayana el fuego de cocina es llamado /yetop/, el de los hombres /tamna ëhumtop/. El fuego de cocina es mantenido y alimentado exclusivamente por mujeres y es inconcebible que un hombre se ocupe de él. Inversamente, el fuego /tamna ëhumtop/ es un asunto estrictamente masculino. El fuego de hombres se usa fundamentalmente para calentarse y es raro encontrar a mujeres a su alrededor. El fuego masculino se mantiene, por lo demás, en la casa de hombres o en la plaza de la aldea, dos espacios normalmente evitados por las mujeres.

La segunda asociación es bastantes curiosa, pero no por esto menos extendida que la primera: la ceguera del personaje en M5 lo identifica igualmente con el astro. De acuerdo con fuentes antiguas, la visión de la luna, en ciertas condiciones, afectaba a la vista humana. De La Borde escribe que cuando aparecía la luna nueva, los indios corrían a mirarla llevando en las manos algunas hojas que enrrollaban como embudo y a través del cual arrojaban algunas gotas de agua para mirar a la luna. Suponían que esto era muy bueno para la vista (en Roth 1915: 257). Igualmente, entre los yagua de Perú los indios se pintaban el cuerpo para protegerse de los rayos lunares (Flornoy 1953: 122). En otros grupos del Orinoco se portaba amuletos para el mismo efecto (De Wavrin 1939: 88). En las Guayanas se evita mirar directamente a la luna. Entre los arawak, las mujeres cubren a los chicos con paños para evitar que enfermen al mirar al astro (Abbenhuis 1940: 27). Al viejo ciego de M5 podemos, pues, identificarlo, sin grandes tormentos, con Luna.

En los mitos que hemos analizado, el motivo del abandono de las mujeres aparece primero asociado al conflicto entre hombres y mujeres a propósito de los amores ilícitos de las últimas con un amante que resulta ser Luna. Pero, ¿por qué razón rechazarían los hombres estas uniones? Esta pregunta es tanto más pertinente cuanto que la escapada

de las mujeres amenaza a los hombres con la privación de dos elementos indispensables para la sobrevivencia: el fuego y las plantas cultivadas. Y por dos razones poderosas: al escapar las mujeres, los hombres perderán el fuego de cocina, del que no pueden ocuparse si no quieren perder la condición de hombres y, luego, perderán igualmente el acceso a los productos de plantación, pues Luna domina por igual las plantas cultivadas y el medio físico necesario para su elaboración en alimento comestible: el fuego de cocina.

Por doquier en las Guayanas y en el área amazónica establecen los indios una relación particular entre Luna y la agricultura, entre Luna y las mujeres y entre las mujeres y la agricultura. En las teorías nativas se tiene a Luna como responsable de los cultivos y particularmente de la mandioca y, de hecho, el ciclo agrícola se ajusta estrictamente a la conceptualización y observación de las diferentes fases del astro. Tanto los kaliña como los wayana, arawak y trío de Surinam, para no mencionar más que a estas tribus, se prohíben sembrar e incluso abrir un plantío con luna llena y prefieren la luna menguante para la realización de estas labores agrícolas (Kloos 1971: 30-31). Además, los plantíos de mandioca son estrictamente evitados con ocasión de luna llena (Magaña 1988a: 87-91). Se supone que los tubérculos de mandioca no crecerán bien si se plantan durante otra fase.

La relación que se establece entre Luna y el ciclo agrícola conoce otras peculiaridades que explican también la relación entre Luna y las mujeres. Los indios insisten en que la mandioca sólo puede ser cosechada a los nueve meses, mientras que no desconocen —y, de hecho, recurren a esto en tiempos de carencia— que el tubérculo puede ser cosechado ya a los seis meses. Detrás de esta asociación entre las fases de la luna y el ciclo agrícola se encuentra, naturalmente, la analogía que se establece entre el proceso de crecimiento de las plantas y la gestación humana.

Toda esta constelación de ideas parece encontrar su fundamento en la creencia, extendida en toda el área amazónica-guayanesa y aun fuera de ésta, de que Luna es el marido de las mujeres y que es sólo gracias a esta relación por lo que la agricultura es posible. Luna es responsabilizado de la menstruación de las mujeres. La primera menstruación indica la relación iniciada por Luna con una mujer (De Goeje 1948: 47: Magaña 1988a: 143; 1988i; 1989d-h; 1990a).

De esto se sigue, lógicamente, que los hijos de las mujeres deben ser hijos de Luna. La idea se expresa en varios terrenos. De acuerdo con Van Coll, los arawak creían que en el pasado, cuando aún no había ni matrimonio ni intercurso sexual, las mujeres recibían a sus hijos de las plantaciones (1903: 516). Entre los kaliña y otras tribus del área se imponía que las madres de recién nacidos visitasen los plantíos a los dos o tres días del nacimiento para mostrar el bebé a la plantación (Rodway 1984: 26; Farabee 1924: 77). De acuerdo con otras fuentes, las mujeres debían dar a luz en los plantíos (Penard y Penard 1907: 158; Gillin 1936: 76). En toda el área, como se sabe, las mujeres dan a luz sin la presencia de hombres y sólo acompañadas por mujeres con quienes se tengan lazos consanguíneos. Esta representación se encuentra llevada a un extremo entre los omagua: la cabeza de los bebés era deformada desde el nacimiento para que adquiriese una forma redonda —de luna llena— (La Condamine 1745: 72; Prudhomme 1798: 31; Magaña 1989d: 135; existe alguna evidencia de que los caribes insulares conocían prácticas semejantes, *cf.* Breton 1665: 145-146).

Pero también en otras prácticas se observa la misma representación de Luna como padre. En muchas tribus se llama 'padre' a Luna. Entre los wayana se argumenta que Luna es el padre de los hijos porque «quand on montre la luna à un petit enfant qui commence à parler, il dit *papa,* alors que personne ne le lui a appris» (Delawarde 1967: 378). Entre los kaliña se celebra, con ocasión de luna llena, un singular rito en que los hombres se dirigen al astro llamándole 'padre' y pidiéndole «que les llene los bolsillos y los cestos de pan» (*id.*). Similarmente, los machiguenga del Perú cuentan una historia significativa: Luna instruyó en las labores agrícolas a una muchacha indispuesta con quien se acostó y a la que después hizo fecundar por un pez. Luna va al cielo y quedan en tierra sus hijas, que son las plantas cultivadas (García 1939: 230-233; *cf.* Lévi-Strauss 1966 [1972]: 266-267).

Más relevante aún en este contexto es la conducta observada por los indios con ocasión de eclipses lunares. De acuerdo con Gumilla, cuando se reconocía un eclipse lunar, los indios de varios grupos caribes de Venezuela,

> echan mano de los instrumentos que usan para cultivar sus campos; y diciendo y haciendo, unos desmontan la maleza, otros limpian, y otros cavan el terreno, y todos a una protestan a gritos que tiene ra-

> zón la Luna para estar enojada con ellos, y sobrado motivo para desampararlos, porque no le han hecho sementera, como era puesto en razón; pero le ruegan, que no los dexe, porque ya le previenen campo para sembrarle maíz, yuca, plátanos (1971, vol. II, p. 278).

El autor agrega que, con ocasión de eclipses de luna, los hombres

> ruegan, piden y suplican a la Luna que no se muera; y como por más que se apuren, ella va menguando, y descaeciendo sensiblemente, viendo que no se da por entendida, corren a sus casas, y reprehenden agriamente a sus mugeres, porque no se apuran, ni lloran la enfermedad de la Luna; pero ellas ni aun por eso se dan por entendidas, ni aun responden palabra a sus maridos. Viendo éstos que por mal y por rigor no consiguen cosa, mudan de estilo, y empiezan a rogar y suplicar a las mugeres que clamen y lloren, para que la Luna se aliente, y no se dexe morir. No hay súplicas que valgan y así pasan los otomacos a las dádivas, que lo vencen todo: sacan sus alhajas, cada qual lo mejor que tiene, y las dan a sus mugeres, unos, sartas de cuentas de vidrio; otros, collares de dientes de monos; y otros, preseas semejantes: entonces salen a saludar a la Luna, y en tono lloroso le hacen muchas súplicas (*id.*, pp. 279-280; *cf.* Caulin 1966, vol. I, pp. 149-150: Roth 1915: 254-259; Cirino 1977, vol. II, p. 40; Rionegro 1918, vol. I, p. 196; Magaña y Jara 1982; Magaña 1983a; 1984b).

Entre los wapisiana, los hombres salían apresuradamente a cazar o a talar árboles al bosque y las mujeres hilaban algodón y hacían pan (Farabee 1918: 100-101). Entre los apinayé, los hombres ofrecen una muchacha a Luna para que no les deje (Nimuendajú 1939: 139).

La relación entre Luna, la agricultura y la gestación se observa también en otras prácticas. Entre los caribes del río Barama, cuando un hombre quiere tener un hijo varón, busca un tubérculo de mandioca que semeje la forma de un pene y sus testículos. Arroja el tubérculo contra la espalda de su mujer. Si ella lo recoge, su hijo será varón; si no, mujer (Gillin 1936: 76).

La relación particular entre Luna y la agricultura la explican los indios de manera semejante. No sólo es Luna marido de las mujeres sino que, además, sólo las mujeres pueden ocuparse de las labores de plantación. Los hombres son excluidos de las labores agrícolas porque, al menos así argumentaban frente a Gumilla los indios de Venezuela,

«las mugeres saben parir, y saben cómo han de mandar parir al grano que siembran: pues siembren ellas, que nosotros no sabemos tanto» (1791, vol. II, p. 237). Los kaliña insulares, de acuerdo con Delawarde, preferían sufrir los peores males antes que ocuparse de labores agrícolas (1674 [1981]: 516). Los kaliña continentales participan en las labores agrícolas sólo a regañadientes (Penard y Penard 1907: 81). Estas ideas se encuentran naturalmente entre los wayana. Entre ellos, los hombres se muestran reticentes a tocar los instrumentos de cocina.

Luna es, por lo demás, un personaje extremadamente celoso (Menget 1979: 129-131; Cirino 1977, vol. II, p. 40). El plantío es la expresión más directa de su relación con las mujeres y es por esta razón por la que un plantío sólo puede ser cultivado por una mujer y otras mujeres unidas a ella por lazos de consanguinidad y por la que los hombres no son bienvenidos en las plantaciones. Particularmente con ocasión de la luna llena, cuando el astro se presenta plenamente a visitar a sus mujeres terrestres, se prohíben las labores de plantación. Las mujeres menstruantes y parturientas deben recluirse y, de un modo general, durante la luna llena se prohíben las relaciones sexuales entre hombre y mujer. Durante esta fase todos los aldeanos deben evitar exponerse a la luz de la luna.

Esta representación del astro como marido de las mujeres, como padre de los hombres y como responsable de los cultivos tiene repercusiones importantes no sólo en la economía wayana y en el ordenamiento de las actividades de subsistencia sino además en la construcción de las categorías de parentesco y en su representación. Para muchos investigadores ha sido siempre un misterio embarazoso la aparente facilidad con que los caribes en particular modifican las clasificaciones de parentesco. Particularmente llama la atención que entre los grupos caribes las personas puedan variar tan considerablemente de grado de parentesco que parientes consanguíneos puedan incluso devenir, al cabo de algún tiempo, parientes afinales (*cf.* Butt-Colson y Dieter Heinen 1983/1984; Overing Kaplan 1984; 1985; 1986).

Sin embargo, si se presta atención a la argumentación indígena, la construcción del parentesco parece muy coherente. Luna es responsable de la mandioca y su cultivo sólo es posible por su unión con esposas humanas. Por esta razón, los tubérculos de mandioca y los hombres en general son considerados 'hijos de Luna' en el área guayanesa. En otras tribus amazónicas se tienen nociones semejantes. Entre los

barasana de Colombia, por ejemplo, las mujeres, como cultivadoras de mandioca, son llamadas 'madres de los alimentos' y los tubérculos de mandioca son comparados con sus hijos (S. Hugh-Jones 1979: 222; *cf.* C. Hugh-Jones 1977; 1979). Los tubérculos son también llamados 'hijos' en varias otras tribus amazónicas: apinayé (Nimuendajú 1939: 89), achuar (Descola 1986: 243-254), yagua (Chaumeil 1983: 242-245). Ahora bien, en las teorías indígenas el parentesco se construye sobre la sangre y ésta se forma por el consumo de mandioca, de tal manera que todos aquellos que consumen mandioca del mismo plantío son o deben llegar a ser «parientes consanguíneos». No puede así extrañar que personas que eran originalmente parientes afinales lleguen a ser considerados parientes consanguíneos, si hacen uso de los productos de una misma plantación. De la misma manera, las mujeres que dejan de estar involucradas en el cultivo de la mandioca y que eran hasta entonces conceptualizadas como parientes consanguíneos, pueden llegar a transformarse paulatinamente en parientes afinales y/o en extraños.

La construcción del parentesco está, como se ve, estrechamente ligada a las nociones sobre Luna y sobre la agricultura y la mandioca. Los celos de Luna, de hecho, explican en parte algunas de las peculiaridades de la división del trabajo en toda el área amazónica-guayanesa. Como se sabe, las labores agrícolas son realizadas por grupos de mujeres unidas por lazos de consanguinidad. Y esta modalidad encuentra su fundamento ideológico en la noción de que la presencia de mujeres no unidas por lazos de consanguinidad en el plantío de una mujer, delataría, lo mismo que la presencia de su marido y de otros hombres no unidos a ella por lazos consanguíneos, sus lazos sociológicos reales en el seno de la sociedad humana.

Terminada la demostración sobre el triple par formado por la relación entre Luna y la agricultura, Luna y las mujeres y entre éstas y la agricultura, podemos volver ahora a los mitos con que originalmente iniciamos esta discusión. El amante Pene de M1 y M2 puede ser tomado, con muy pocas reservas, por Luna. La idea de que el personaje Luna, que era un indio que vivía en la tierra, termina siendo simplemente un pene se sugiere en M3, cuando los otros indios planean cortarle el miembro. El tema se conoce, además, en otras tribus y está habitualmente asociado al tema de amante tapir (Lévi-Strauss 1964 [1968]: 263-264). Un mito waiwai supone que en tiempos remotos los penes existían en forma de plantas que crecían en el bosque (Fock

1963: 38-42). El abandono de los hombres por las mujeres pertenece de la misma manera al conjunto de mitos sobre Luna y la agricultura —en el caso del abandono, naturalmente, a la pérdida de la agricultura—. Por lo demás, ya mostramos anteriormente que otros rasgos de los personajes de algunos mitos permitían también identificarlo con Luna: la pérdida y posterior recuperación de la vista, crecimiento desmesurado del pene, gestación acelerada.

Pero otro mito wayana identifica explícitamente al hombre ciego con Luna:

M6 El origen de la luna 2

> Una mujer encamina al bosque a su marido ciego. Le dice entonces: «Trepa a ese /kumu/ (*Oenocarpus bacaba*) a recoger los frutos». No era verdad, pues el árbol no era un /kumu/. Como es ciego y no ve nada, trepa al árbol. Al llegar a la copa, la mujer huye. El hombre desciende luego y se encuentra con /walek/ [especie de rana; espíritu del bosque]. Luego topa con /piakoko/ (*Anhinha anhinga*, cormorán). «¿Quién es éste?», pregunta Cormorán a los otros pájaros que van con él. «Es un ciego.» «Es para mí», dice Cormorán. Se arroja sobre el ciego y le arranca la piel del rostro [*i. e.*, la ceguera, la piel que le impedía ver]. A partir de entonces el hombre recupera la vista. «Cuando vuelvas a tu aldea no debes mostrar signo de enfado ni regañar a tu esposa. Habla solamente con tus padres», le dice Cormorán. Al llegar se dirige a casa de su madre. «¿Has vuelto?», dice la madre. «Sí, he vuelto.» Tiempo después va de cacería al bosque. Regresa y dice a la mujer que ha visto a un tapir en el bosque. La mujer se pone contenta. «Vamos a mirar», propone él. Van al bosque. «Espera un momento. Tengo que hacer un cesto /pulasi/ para transportarlo», dice el hombre. Al terminar, le pide a la mujer que se meta al cesto para ver si está bien de tamaño. Después le dice que prepare una fogata. «Luego iremos a buscar a la madre del tapir», dice el hombre. Cuando la mujer está en el cesto el hombre lo amarra. «¡Papá, mamá, me matan!», grita la mujer. El hombre pone el cesto al fuego y la mujer muere. Troza el cadáver y ahúma la carne. Regresa entonces al pueblo. En un tiesto de arcilla /tumaenï/ había puesto el pie ahumado de la mujer. Lo deja en el sendero /ëhema/. «Tu hija te llama», le dice a la suegra al llegar al pueblo. «Tiene una pequeña herida y no puede caminar bien.» La suegra se dirige al bosque. No

encuentra a la hija pero da con el tiesto. «¿Qué hay aquí? Tengo hambre.» Destapa el tiesto y ve la grasa. Regresa a la aldea a buscar pan de mandioca. De nuevo en el sendero se pone a comer a la manera india untando el pan en la salsa. Luego comienza a hurgar en el tiesto y encuentra entonces el pie de la hija. «¡Es el pie de mi hija!», grita. La suegra quiere entonces matar al hombre y trata de golpearlo con un leño, pero en el momento mismo en que intenta golpearlo el hombre desaparece. A la mañana siguiente la suegra y sus hijos salen en persecución del hombre y llegan a otra aldea. Iba la mujer con sus hermanos y dos tíos /awo/. Quedan a dormir allí. Más tarde llegan a un gran río. Duermen a orillas del río. Al día siguiente amazona [o /kulaikulai/ (*Amazonica amazonica?*)] les grita: «Se fue por debajo del /ëhpatpë/!». Levantan el tronco y ven muchas huellas del hombre en la fosa. Se meten ellos también por ahí. Divisan al hombre, pero se encuentra lejos. Casi al otro lado del río. Atemorizados, abandonan la persecución y regresan a la aldea. Pero el último en salir del agujero murió porque el agujero se cerró cuando él salía. Más tarde apareció la luna, que hasta entonces no se conocía. Así surgió la luna [Elüikë].

Hay otra versión sobre el tema del hombre abandonado en la palmera, pero no se menciona su transformación en el personaje estelar.

M7 Un hombre abandonado 2

Historia de un hombre. Su mujer lo lleva al bosque /itü/ y le dice que quiere comer frutos del /kumu/ (*Oenocarpus bacaba*) [frutos de tiempo seco; los frutos de la palmera se cuecen, se rallan y se cuelan para preparar una bebida]. El hombre trepa a la palmera, que es muy alta, y le pregunta a la mujer, ya que no ve: «¿Falta aún mucho?.» «Sí», responde la mujer cada vez. «Debes seguir.» Pero el árbol no era un palmera /kumu/ sino un árbol muerto, seco y sin hojas. Cuando el hombre llega arriba, la mujer lo abandona. El hombre desciende y comienza a caminar por el bosque sin llevar ninguna dirección. Escucha a /walek/, una especie de rana que vive en el bosque, y que tiene voz humana. El hombre caminó buscando el sonido pensando que se trataba de gente. /Walek/ le dice: «La familia viene a verte. Tienes que quitarte el penacho de plumas /pumalï/». /Walek/ le saca el penacho. Las ranas lo rodean y /walek/ habla con él: «¿Qué te ha

ocurrido?». El hombre le cuenta que su mujer le había llevado al bosque a recoger frutos del /kumu/ y que una vez que había llegado arriba la llamó y que no escuchó respuesta y que finalmente descendió y se puso a caminar por el bosque. Se quedó con las ranas alrededor de dos semanas. Le dice a /walek/: «Ahora regreso a la aldea». /Walek/ le dice: «Cuando vuelvas a tu aldea no te pelees con tu mujer ni con su familia. Después le dirás a tu mujer que has visto un pequeño tapir y la llevarás al bosque. Allí la matarás y la pondrás en el amojamadero, pero debes darme una señal antes». Entonces el hombre sale hacia el pueblo. Le dice a su mujer: «He visto a un tapir en el bosque, pues ahora no soy ciego. Vamos a buscarlo». Luego agrega: «Dile a tu madre que haga una marmita de arcilla /awïla/ para poner la grasa del tapir». Después de que su suegra hace la marmita, que se hace muy rápido, salen hacia el bosque. «Anda a buscar leña», le dice a la mujer. Trenza un cesto grande para el tapir y le pide a la mujer que se meta adentro del /katali/ para medirlo. Al meterse la mujer dice: «Es tan grande que yo misma podría dormir aquí». «Sí», dice el hombre: «Quizás es bueno pero no es para ti». Cuando la mujer se mete al cesto él lo cierra. «No lo cierres», dice la mujer. «Ábrelo!» Pero el hombre lo amarra, pone leña en el amojamadero y pone el cesto encima. «Ahora te mataré, pues cuando yo era ciego me llevaste al bosque y me hiciste trepar a un árbol alto diciéndome que era /kumu/ y me dejaste allí.» La mujer comienza a gritar y a llorar. Llama a sus hermanos y a su padre en su ayuda. El hombre hace el fuego. Cuando ella muere, la saca del cesto y la troza como se troza a los peces. Luego la cuece en la marmita que ha llevado. El hombre mismo no la toca sino que se ayuda con unos palos largos y no la cuece entera sino que solamente el hígado y un pie. Pone esto en la marmita y vuelve a la aldea. Le dice a la suegra: «Ya regresé. Tu hija ha quedado atrás. Tienes que ir a buscarla». La suegra dice que irá. Da a la suegra la marmita con carne: en el fondo se encuentra el hígado y el pie de la hija. Le dice a la suegra que le dé pan de mandioca. La suegra come algo de la marmita y sale al bosque a buscar a su hija. Pero no la encuentra y vuelve a la aldea a preguntarle al hombre: «¿Dónde está mi hija? No la he visto». «No está muy cerca», dice el hombre. «Tienes que seguir por el sendero.» Le ofrece algo de la marmita. Cuando la suegra sale a buscar nuevamente a su hija, el hombre escapa de la aldea. La suegra quiere comer nuevamente y vuelve a la aldea. Toma la marmita y descubre los restos de su hija. «¡Ese hombre ha asesinado a mi hija!» Los cuñados comienzan a buscarlo mientras él huye hacia otra aldea caminando, pues entonces no

había canoas. Al llegar a la otra aldea la gente dice a los perseguidores que el hombre ya no está, que se encuentra en otra aldea. Los cuñados van a la otra aldea, una aldea de dos casas, pues sabían que se encontraba allí. Pero el hombre los ve y escapa atravesando un gran río. Al llegar al otro lado hace flautas /luwe/. Los cuñados se detienen al llegar a la ribera, pues no saben cómo atravesar el río. Hace un agujero en la ribera y los cuñados van a mirar por el agujero. Pero él lo cierra. Los hermanos y los padres de la mujer atraviesan el río y llegan a la ribera y se meten por un agujero que el hombre había cavado en el centro de la aldea. La gente que vivía ahí se había metido por el agujero. Se ponen a buscar y preguntan: «¿Dónde está la gente?». El trupial /payawa/ (*Psarocolius viridis*) se ríe y vuela a meterse al agujero. Los perseguidores van a mirar el agujero. Ahí ven un sendero muy bien cortado. Entonces ven al hombre al otro lado del río. Comienza a danzar y a cantar acompañado por una flauta. «¿Vamos a cruzar el río?», se preguntan. «Para llegar allá hay que cruzar por debajo del río», dicen. «No vamos a tener miedo. Si hay que cruzar, cruzaremos.» El cuñado no estaba muy lejos. «Anda, no tengas miedo», le dicen al hombre que quiere cruzar el río. El hombre se mete al agujero, pero ahí se encuentra con una anaconda /ëkëuimë/ [/ëkëuimë/ es el genérico para serpientes] y avispas /okomë/, escorpiones /munet/ y otros animales. El hombre tiene miedo. «¡No hacen nada! ¡Sigue!», le gritan. Las mujeres incitan a los hombres pero éstos tienen miedo y se vuelven. Eran cuatro. Salen tres. El último está por salir y saca un pie, pero entonces el agujero se cierra y le corta una pierna. Los otros dicen: «Ustedes tenían miedo. Se dio cuenta. Él mató y asó a su hermana de ustedes. Ella está muerta, él está vivo». Los hombres quedan tristes y lloran. «Ustedes dicen que son fuertes pero no hacen nada», les reprochan las mujeres. Los hombres se sientan alrededor del agujero. El hombre con la pierna cortada se transforma en una tortuga /külipütpë/ (*Podocnemis expansa*), una tortuga del bosque. Los otros están muy asombrados. Él se había transformado en tortuga mientras ellos estaban a su lado. «Le daremos un nuevo nombre», dicen, pues no querían matarlo. Porque como era tortuga tenían que matarlo. Con el nuevo nombre no era necesario matarlo. Se llama entonces /alekënaka/. Entonces regresan a la aldea. Se habían quedado tres noches en el bosque. Al llegar llaman a los aldeanos: «Fuimos a buscarlo. Lo vimos pero no pudimos atraparlo. Queríamos matarlo pero él cruzó el río. Había un agujero pero estaba lleno de serpientes y de escorpiones y de avispas. ¿Qué ha ocurrido exactamente? ¿Por qué ha matado a nuestra hermana?». El padre dice:

> «Tu hermana se fue con otro y él la vio. Yo le había dicho a tu hermana que ella ya tenía un marido pero no me hizo caso. Entonces él se enfureció y la mató». Ellos preguntaban porque ya no tenían posibilidad de matar al cuñado [Aleyatani].

M6 guarda diferencias importantes con los primeros que examinamos. Aquí, el origen de Luna se deriva directamente de un conflicto entre afines, mientras que en M1 parecía derivarse de un conflicto entre consanguíneos: en M1 es un grupo de hermanos el que, para terminar con las acusaciones de incesto, espía a las mujeres, también un grupo de hermanas, y termina con el amante Pene. En M6 es Luna mismo quien asesina a su mujer después de haber sido abandonado. Pero el origen de Luna también se atribuye a una relación incestuosa, como es el caso de otros muchos mitos de tribus amazónicas y guayanesas (*cf.* Leví-Strauss 1964 [1968]: 306; Magaña 1988a). El mito wayana es el siguiente:

M8 El origen de la luna 3

> Un muchacho visita la hamaca de su hermana todas las noches, pero ella no sabe de quién se trata. «Es tu propio hermano quien te visita todas las noches», le dice alguien. El muchacho se entera y avergonzado se queda durante muchos días en el bosque. La muchacha prepara pintura de genipa /küpe/ y la pone en un recipiente cerca de la hamaca. Otro día se mete el hermano otra vez a su hamaca. Cuando está ocupado con ella la muchacha mete la mano en el recipiente y mancha el rostro del amante desconocido. El muchacho descubre el truco y se va al bosque. Después de unos días aparece en el cielo como luna [Wayaman].

Dejando de lado este último mito, al que volveremos más adelante, en las variantes que discutimos tenemos, sin embargo, que la mutilación juega un papel importante en el origen del astro. Pero M6 evoca también, por una combinación curiosa, todo el ciclo kaliña y arawak sobre el origen de la constelación de Orión (*id.*). Otros dos mitos wayana son más explícitos.

M9 El origen de la luna 4

En el pasado había un hombre ciego, pero por el resto era sano. Era casado. Su mujer le dice un día que ha visto grandes frutos verdes del /kumu/ (*Oenocarpus bacaba*) en el bosque. Pero era un árbol muerto, sin hojas, sin frutos ni ramas. La mujer le dice: «Sube a coger los frutos». El hombre trepa al árbol y la mujer se va. El hombre trepa porque cuando una mujer dice algo él tiene que hacerlo. El hombre escucha voces y pide que le ayuden a descender. «¡Ayúdenme, que no tengo ojos para ver!» /Walek/ le escucha y va a ayudarlo. «Yo te ayudo.» Le agarra de un brazo. /Walek/ es un pájaro espíritu del bosque. «¿Qué te ha ocurrido?» Trepé al árbol y mi mujer se fue dejándome arriba.» /Walek/ le dice que le limpiará los ojos. Le frota los párpados con los dedos y el hombre se duerme toda la noche. Cuando despierta al día siguiente, descubre que ha recuperado la vista, puede ver todo. Regresa a la aldea y le dice a la mujer que ha cazado un tapir pequeño. La mujer dice que va a preparar pan de mandioca /përërë/. Él le dice que van a cazar al bosque. Va a buscar leños para levantar un amojamadero. Construye un campamento. La mujer pregunta: «¿Dónde está el tapir?». «Espera, ya lo traeré.» Trenza un gran cesto. Le dice a la mujer que se meta en él para medirlo. La mujer se mete al cesto y él lo cierra y lo pone sobre el amojamadero /iala/. La mujer muere. La mujer gritaba: «¡Ayúdame, no me mates!». Cuando ella muere, él la troza como si fuese un animal. La corta en trozos como carne de /pakira/. Vuelve a la aldea y le dice a su suegra que su hija la llama, que está en el bosque. «Su hija dice que el /kutari/ es muy pesado y que vaya a ayudarla.» La suegra va al bosque pero no la encuentra. «¿Dónde estás, dónde estás?», llama. Encuentra solamente el /kutari/ y lo abre. Ve las piernas y los brazos de la hija. «¿Dónde está mi hija?», le pregunta al yerno. «Allá», dice. «No, no es verdad. La has matado. He visto sus manos y sus piernas.» Ella arroja al suelo, con horror, el contenido del cesto. La suegra toma un palo y trata de golpearlo pero éste salta. Tres veces trata la mujer de golpearlo pero él salta cada vez más arriba. La suegra llama a su familia, también de otras aldeas, y les pide que persigan al hombre y que lo maten. El hombre huye por otros pueblos. Los cuñados lo siguen y en todos los pueblos les dicen que el cuñado ha salido poco antes. En el último pueblo les dicen que no lo han visto, pero ellos descubren un agujero en la plaza de una aldea. La gente dice que el hombre se escapó por el agujero. Un guacamayo vuela sobre la aldea gritando: «¡El hombre se metió al agujero! ¡El hombre se metió al

agujero!». Los perseguidores van a mirar el agujero, pero ahí se ve solamente fuego. No lo pueden encontrar. Después vieron al hombre en la luna, en las manchas de la luna, junto con su mujer. El agujero tenía una escalerilla. Éste es el relato de luna llena [Ulukaniu].

M10 El origen de la luna 5

Un hombre sale solo a cazar río arriba. Regresa a la aldea y dice a su mujer que ha cazado un tapir pequeño. Dice a la mujer que trenzará un cesto para ir por el tapir. Se van en canoa. Le dice a la mujer que se meta en el cesto /kurasi/ para saber si es suficientemente grande y cuando la mujer está en el cesto la ata con una cuerda. Pone el cesto con la mujer en un amojamadero /iala/ [rectangular y alto] a ahumar. La mujer muere. Él la saca y la troza. Vuelve a la aldea y cuenta a su suegra /awotpï/ que tiene carne y que vaya a buscarla. Él le habla directamente porque está enfadado. La vieja va con un cesto grande /katali/. La suegra encuentra el cesto y lo abre y está contenta al ver la carne. Pero reconoce que es su hija cuando ve la pierna /ipópo/ de ella. La hija llevaba una cinta de algodón en la pierna. Llora. Regresa a la aldea. El hombre había puesto una marmita en su hamaca para hacer creer a los otros que dormía. La familia de la vieja quiere matar al hombre. La vieja llama a sus hijos. Pero el hombre se había escapado al cielo. Los cuñados no pudieron alcanzarlo y ahora se ve en el cielo. A la mujer se la ve en la luna cuando es luna llena [Apūtü].

Entre los kaliña de Surinam se conoce un mito muy similar pero que gira sobre el origen del Orión. El mito narra que en tiempos remotos unos hombres ataron a un cuñado a un poste en la aldea y que lo dejaron a la intemperie una noche de lluvia. Para vengarse, el hombre pretende ir de cacería, lleva a la mujer y la mata y ahúma como en M6. Cuando la suegra descubre que ha comido a su propia hija, inician los cuñados la persecución. Dan alcance al cuñado y le cortan una pierna. El hombre deviene la constelación de Orión (Penard y Penard 1908a: 39-43; 48; 58; 1908b: 115-117; Lehmann-Nitsche 1922: 48; Roth 1915: 262; Kloos 1971: 230; Delawarde 1967: 377; Ahlbrinck 1931: 370; Cirino 1977, vol. II, pp. 35-36 Magaña y Jara 1983b; *cf.* Magaña 1988a). Este mito, en versiones ligeramente diferentes, es co-

nocido también entre poblaciones arawak (Penard y Penard 1908a: 57; 58; 60; Van Coll 1903: 520; de Josselin de Jong 1921: 723; Abbenhuis 1940: 27-28; De Goeje 1943: 95; Farabee 1918a: 107), taulipang y akawai (Koch-Grüberg 1916 [1953]: 29; 55-60), warao (Brett 1880: 191-200), panaré (Dumont 1972: 91-129; 1976: 44; 123), wapisiana (Wirth 1941: 260) y otros grupos amazónicos y guayaneses (Gilij 1781, vol. II, p. 233; Zerries 1952: 222-223; de Civrieux 1974a: 77-80; Roth 1915; 262; Lévi-Strauss 1966 [1972]: 182). Luna, en contraste, se deriva de una relación incestuosa entre un hermano y una hermana (Magaña 1988i). El mito wayana sobre el origen de esta constelación es diferente.

M11 Origen de Orión y de las Pléyades 1

> Había dos amigos. Uno le pide al otro que lo mate. «Tienes que hacer un arma /kulumuli/ y clavarla en mi corazón, así moriré.» «Está bien», dice el otro, «pero tú tienes que matarme a mí también». Preparan una fiesta y danzan toda la noche hasta la salida del sol. «Ahora tienes que matarme», dice. «Bueno, pero tienes que matarme tú primero porque yo también quiero morir.» Toman entonces los cuchillos y se preparan para matarse. «Tienes que matarme de verdad, así iré al cielo», dice. «Si no me matas te quedarás aquí solo», dice el otro. Entonces se hieren mutuamente y caen en la fosa que habían cavado. Uno de ellos cae bien pero el otro queda con las piernas fuera. Sus piernas son /ipetpun/ [Orión]. Su cabeza, que también quedó afuera, es /yalamatatpe/ [yalaka; Híades]. El que cayó bien es /inau/ [Pléyades]. El hombre había dicho a su madre: «Tienes que mirarme en el cielo, pues me pondré junto a /inau/». La madre vio al hijo en el cielo [Wayaman].

En los mitos kaliña y de otras tribus del área, el héroe cojo deviene Orión, mientras que en M11 su origen se conecta a dos amigos que se matan mutuamente para provocar, aparentemente, la sucesión de las estaciones. Pero en la mitología kaliña y wayana se advierte, además, algunas inversiones de interés. En la primera serie (kaliña), el héroe es amarrado a un poste y abandonado una noche a la intemperie bajo la lluvia; en la segunda serie (wayana), el héroe es abandonado, durante el día, en lo alto de un árbol seco. Además, hay otras inversiones cu-

riosas: en los mitos kaliña es el cuñado perseguido quien pierde la pierna, en el mito wayana M7 es uno de los cuñados perseguidores quien se corta la pierna cuando intenta salir del agujero por el que escapara el cuñado Luna. En otros mitos wayana (M5; M6), uno de los perseguidores pierde su cabeza (*supra*), mientras que en la mitología kaliña quien pierde la cabeza es una suegra (Magaña 1988a: 97-129). En toda la mitología del área los mitos de mutilación aparecen siempre unidos al origen de las constelaciones y al origen de las estaciones del año.

Los wayana dividen el año en dos estaciones: la temporada seca /weyi/ y la estación pluviosa /kopome/. La primera comienza, de acuerdo con De Goeje, con la culminación a medianoche de la constelación de la iguana en la Corona Boreal (1941: 90), mientras que las lluvias comienzan con la culminación a medianoche de las Pléyades y Orión (*id.*). Mis informantes asociaron, sin embargo, la temporada seca con las Híades y Orión a mediados de julio y la estación de lluvias con la salida cósmica de las Pléyades a mediados de diciembre (Magaña 1987). Pero, como en otras tribus, se observan otras coyunturas. Así, por ejemplo, se dice que la estación de lluvias termina con la salida heliacal de las Pléyades a mediados de junio o que las lluvias comienzan con la salida cósmica de las Híades o que comienzan con la salida cósmica de Orión (*id.*). De hecho, en todas las Guayanas la salida heliacal o cósmica de algunas constelaciones es significativa de acuerdo con su mayor o menor correspondencia con el curso estacional, de tal manera que la significación de las constelaciones en el plano de las estaciones puede variar considerablemente. Por otro lado, la significación estacional de las constelaciones puede variar también de acuerdo con las estrategias de sobrevivencia de cada unidad residencial.

Pero las constelaciones no son los únicos marcadores estacionales. Los wayana consideran que el tiempo seco comienza con el canto de las cigarras /saisai/, /kalinkali/, /wüli/ y /loirio/, en julio, y con el canto del trupial *Gymnostinops montezuma*. El momento álgido de la sequía es significado por la iguana /ololi/ y por el llamado de la grulla /holoro/ (*Eurypyga helias*) (Magaña 1987a; c; 1988e).

La división del año en dos estaciones guarda también relación con la conceptualización del movimiento aparente del sol durante el año y la relación que establecen los wayana entre el curso del sol y algunas constelaciones. La temporada seca comienza con la salida heliacal de

las Pléyades, que inicia también el ciclo de ceremonias conocidas como rituales de iniciación masculina /malaké/. Este ciclo, que se inscribe en un conjunto de ritos realizados por diferentes comunidades y que tiene entre uno de sus fines la concertación de uniones matrimoniales, termina en diciembre con la salida cósmica de las Pléyades (Magaña 1991).

Las nociones astronómicas wayana están íntimamente conectadas con los ciclos de subsistencia y con la sociología del grupo. Como ya sabemos, las labores agrícolas son tareas de mujeres que trabajaban cada plantío formando grupos unidos por lazos de consanguinidad. La estación seca aparece consecuentemente asociada al afianzamiento de lazos de consanguinidad entre mujeres. En contraste, los hombres cazan solos y/o acompañados por parientes consanguíneos. La estación de lluvias, que es la estación de cacería, aparece marcada por el fortalecimiento de lazos de consanguinidad entre hombres. Inversamente, la estación seca es, para los hombres, una estación donde los lazos consanguíneos se debilitan —entre otras cosas porque durante la estación seca los hombres abren terrenos de plantío formando grupos unidos por lazos de afinidad—. La estación de lluvias es, para las mujeres, una estación de debilitamiento de los lazos consanguíneos —entre otras cosas porque deben colaborar más estrechamente con los hombres con quienes están unidas por lazos afinales o comunales.

Pero los wayana, además, asocian el origen de las constelaciones con el de las plantas cultivadas. El mito que sigue parece, en efecto, ser una versión de M11, aunque no se menciona la transformación de los amigos en constelaciones.

M12 Origen de Orión y de las Pléyades 2

> Una mujer oruga /manatkasi/ /ëlukë/ reía. Estaba en el pasto de la sabana. Dos hombres se encontraban en el bosque. Al escucharla, le dice uno al otro: «Vamos a ver a esa mujer que ríe». Mientras la buscan vuelven a escucharla. Los hombres la buscan sin éxito, pues la mujer vivía en la sabana /awona/. Al verla, finalmente, la mujer se lanza sobre uno de ellos. No era una verdadera mujer sino una oruga /ëlukë/. «Me voy a morir porque siento algo en el pecho», dice el hombre. «Voy a mi pueblo a buscar un lugar donde morir.» Se inter-

na en el bosque. Grita. Sale del bosque. «¿No has escuchado mis gritos?», le pregunta a su amigo. El otro dice que no. Se mete nuevamente al bosque y grita. Vuelve a preguntarle a su amigo. Esta vez su amigo dice que sí le ha escuchado. «Está bien. Quiere decir que encontraré un buen lugar donde morir en la sabana», dice. Se mete en la sabana y grita. Vuelve a salir «Me has escuchado», dice. Vuelve a desaparecer por otro lugar, grita, sale nuevamente y le pregunta a su amigo si lo ha escuchado. «No, no he escuchado nada», dice el otro. Entonces dice: «Aquí moriré. Tienes que matarme. En tres días volveré a verte». «Pero yo no te quiero matar», dice el otro. «¿Cómo debería matarte y por qué?» El otro le muestra cómo lo puede matar golpeándolo con un palo. Vuelve y el otro le pega con un palo. «Eh, mi amigo me ha matado.» Al pasar tres días, el hombre vuelve al lugar y encuentra un gran plantío. Entonces aparece su amigo muerto. «¿Qué haces por aquí?» «Venía a verte.» Entonces el muerto se va lejos [Elüikë].

Los mitos sobre la suegra ávida a quien peces carnívoros o seres del agua devoran dejando sólo su cabeza, que subsecuentemente sube al cielo y deviene una de las constelaciones de la estación seca, y del cual se conocen numerosas versiones en las Guayanas y en el Amazonas (*cf.* Magaña 1988a), conoce un giro extraño entre los wayana.

M13 La cabeza rodante 1

Una vieja tenía una hija que se casa. El marido es un muy buen cazador. A menudo vuelve con animales y pájaros. Pero ella no quiere comer, sólo quiere chile /tawaiken/. Pero el hombre no sabe dónde encontrar chile. Abre un plantío y planta mucho chile. Hace un pequeño cesto /pulasi/. La mujer dice: «El chile ya está maduro, vamos a mirar». Hacen pan blando de mandioca y van al jardín. Al llegar la suegra, ve las plantas y se pone a comer directamente de ellas. La hija dice: «Ven a mirar a este lado, aquí hay mucho chile». La madre come. El chile es muy picante. Está cansada y cae al suelo diciendo: «Ha, ha, ha». Se le cae la cabeza, porque el chile estaba muy picante. La hija dice: «Vamos a buscar agua, porque si no mi madre se muere». El agua no estaba muy lejos. La hija vuelve con agua, pero la garganta de la vieja era muy pequeña. «Aquí está el agua», dice, pero como la garganta de la vieja era muy pequeña no puede responder.

La hija se va, pues la madre no responde. Cuando va en camino, la cabeza de la vieja la sigue. La hija iba con su marido. El hombre tenía terror a la cabeza. La cabeza lo persigue siempre. Cuando él va de caza o de pesca, la cabeza lo sigue y se come todas las presas. Todos los animales, todos los peces. Ella se come todo. Si él sale al bosque y caza monos /alimi/ (*Ateles paniscus*, mono araña), él se los da de inmediato a la suegra. La cabeza se come todo crudo. Cuando vuelve a la aldea él se tiende en la hamaca y la cabeza se instala a su lado, como los perros /kaikui/. La cabeza come muy rápido. Otro hombre le dice que la envenene, que ella come mucho y que hay que matarla. Que vaya al arroyo /amat/, que arroje veneno /kunani/ [*Clibadium surinamense*, barbasco de pesca; el veneno se saca de las ramas que se muelen en una calabaza /kalapi/ y se mezcla con mandioca fresca] y que arroje la cabeza al agua. «Quizás así se muera.» El hombre va al arroyo, arroja /kunani/ y la cabeza se pone a comer los peces que flotan. El hombre huye. La cabeza pregunta: «¿Dónde vas?». Pero se queda comiendo peces. Después lo busca y no lo encuentra. Lo confunde con un venado /kapao/ (*Odoicoleus virginianus*) y comienza a seguirlo. El animal huye y muere después porque no puede correr mucho tiempo. La cabeza pensaba que el venado era el hombre. La cabeza se queda con el venado aunque éste ha muerto ya. El venado comienza a pudrirse, su estómago se infla y comienza a soltar pedos. Olía muy mal. La cabeza pensaba que el venado estaba durmiendo, pues confundía los pedos con los ronquidos. Entonces se aparecen los buitres a comerse al venado. Viene /kulum/ (*Sarcorhmaphus papa*, buitre real) y /awïla/ (*Cathartes aura*, buitre negro de cabeza roja) y luego /watankë/ (*Coragyps atratus*, buitre negro) y se llevan al venado con la cabeza agarrada al lomo. La cabeza se suelta y se cae. La cabeza no tenía ni cuerpo ni estómago y lo que comía caía directamente al suelo. La cabeza se suelta [Kumakau].

M14 La cabeza rodante 2

Un yerno lleva a su suegra toda clase de comida del bosque: /holoro/ (*Eurypyga helias*, grulla), peces, pero la suegra no quiere comer. Ella dice: «No quiero comer de esto. Yo quiero solamente /tawaiken/». «¿Qué es /tawaiken/?», pregunta el yerno. «Es un árbol que tiene muchos frutos en la copa», dice la vieja. Pero la hija no conoce el árbol y pregunta varias veces. Más tarde, la hija le lleva un poco de chile. La vieja se lo come todo rápidamente con pan grueso de mandioca

/ulalakan/. Luego van al plantío, ellos con la vieja. Al llegar la hija le quiere mostrar los árboles que hay, pero la vieja se pone a comer rápidamente sin esperarla. Come mucho chile. Entonces vuelven a la aldea y la vieja se cuelga en su casa con una cuerda. El cuerpo se cae y la cabeza queda colgando y riendo: «Hai, hai, hai, hai». La cabeza cae al suelo y comienza a rodar y se dirige al arroyo. La cabeza quiere beber, pero ¿cómo, si no tiene cuerpo? La cabeza regresa y se instala debajo de la hamaca del yerno. El hombre le dice a la mujer: «Yo no le he dado ese chile. Es ella misma quien lo buscó. Yo le traje muchas otras presas, /holoro/, animales, miel /wanë/ y otras cosas. Pero ¿qué es lo que quiere tu madre?». Cuando él va de caza la cabeza lo sigue. Con el tiempo, el hombre se pone flaco y débil. La cabeza llevaba grandes pendientes /panamuto/. Al hombre no le gustaba ser visto con la cabeza. Al volver al pueblo él habla con otros hombres. «¿Por qué me sigue la cabeza de mi suegra? ¿Quizás quiere morderme?» «Sí, quizás te quiere comer», dicen los otros. Otra vez va al bosque y la cabeza lo sigue. La cabeza come muchísimo, se come todo lo que él caza. «¿Por qué me persigue esta cabeza?» Entonces el hombre trepa al árbol /tutuka/ [de frutos deliciosos que tienen una cáscara muy dura]. El hombre coge algunos y los arroja a tierra. La cabeza se come los frutos. La cabeza dice: «¡Arrójalos a este lado!». Entonces el yerno arroja los frutos cada vez más lejos. Baja rápidamente y se aleja del lugar. La cabeza regresa al árbol y no encuentra al hombre. Pasa un venado por ahí y la cabeza se aferra al lomo del animal. El venado /kapao/ huye por el bosque con la cabeza en el lomo, pero se muere de cansancio. Más tarde aparece Buitre de Cabeza Roja /awïla/. Buitre real /kulum/ no quiere bajar pues ha visto la cabeza en el lomo del venado. /Awïla/ dice: «Yo voy a comer». Y baja. Al poner pie cerca del cadáver la cabeza salta sobre él y se aferra a él. /Awïla/ vuela hacia las nubes. Allá arriba la cabeza se come las crías de /awïla/ [Aleyatani].

M15 La cabeza rodante 3

Había una suegra que siempre decía a su yerno que quería comer /tawaiken/. «Yo quiero /tawaiken/, yo quiero /tawaiken/, yo quiero /tawaiken/», se pasaba el día pidiendo la vieja. El yerno le llevaba grandes cantidades de pescado /ka/ y de carne /tehem/, pero la suegra sólo quería /tawaiken/. Un día comió /tawaiken/, pero se le cayó la cabeza al suelo [Upsiwa].

M16 La cabeza rodante 4

Un yerno le llevaba comida a su suegra pero ésta pedía que le llevara /tawaiken/. «¿Qué es /tawaiken/?», preguntaba el yerno. La vieja se pasaba el día diciendo que quería /tawaiken/. El hombre abrió un gran plantío en el bosque y plantó mucho chile. También hizo un cesto /pamuit/ [de mimbre, rectangular, para guardar el algodón]. Más tarde el hombre fue a mirar para ver si las plantas tenían ya flores. Le dijo a su esposa: «Lleva a tu madre al plantío. El chile ya está maduro». Fueron los tres al plantío. Al llegar, la suegra comenzó a comer el chile directamente en las plantas. «Ven a mirar al otro lado porque aquí el chile no está maduro», dijo la hija. Pero la vieja no la escucha. La hija comienza a recoger chile y a ponerlo en el /pamuit/. La madre se come todos los chiles de las plantas. Pero con la picazón del chile su cabeza se cae al suelo [Elüikë].

M17 La cabeza rodante 5

En el pasado, un yerno cazaba de todo para su suegra: /patakasi/ (*Hoplias malabaricus*), /walapa/ (*Erythrinus erythrinus*), /miwa/, pero ella rechazaba todo. Solamente pedía chile. Él abrió un plantío y plantó solamente chile. Le preguntó a su mujer: «¿Qué es lo que quiere tu madre?». Plantó muchas plantas y finalmente llenó tres cestos con chile. Llevó a su suegra al plantío. Al llegar, la suegra comenzó a comer de inmediato. Su nombre era Arekinaka. Con el chile, su cabeza se descolgó del cuerpo y se encontró luego con un venado. Se aferró a su cuerpo pero el animal murió. Al comenzar a pudrirse se acercan los buitres. Cuando se acerca /awïla/ la cabeza se agarra a él. /Kulum/ se había quedado en un árbol; /awïla/ había bajado a mirar el cadáver. De esta manera la cabeza llegó al cielo pero allá se comió a los hijos de /awïla/ [Epoïa].

En este grupo de mitos (M14-M17) no se advierten variantes significativas y en ninguno se expresa claramente que la suegra deviene constelación. Hay fragmentos, con todo, que sólo adquieren su plena significación cuando se comparan los mitos wayana con los mitos de otras tribus del área. El mito de la suegra es, en efecto, conocido en toda el área amazónica-guayanesa. La versión kaliña, sobre quienes disponemos de más materiales que de cualquier otra tribu, narra que una

vieja roba los peces de la nasa de su yerno y que éste se pone de acuerdo con peces carnívoros para que den cuenta de ella. Cuando la vieja vuelve a vaciar la nasa, los peces la atacan y sólo su cabeza sobrevive y llega a la playa. Allá, avergonzada, decide irse al cielo para aparecer como estrella anunciando la estación seca. Se ve en el cielo con sus pendientes en un grupo de estrellas formado por el Can Mayor y Sirio (De Goeje 1942: 263; Ahlbrinck 1931: 336; Kloos 1971: 229; 1976; Magaña y Jara 1938b; Cirino 1977, vol. I, pp. 41-42; Magaña 1988a: 97-129). El mito se conoce, en versiones ligeramente diferentes, entre los arawak (Penard y Penard 1908a: 60-61; Van Coll 1903: 521; De Goeje 1928: 287-289; 1942: 250-261; Abbenhuis 1940: 28-32), panaré (Dumont 1972: 91-129; 1976: 44), warao (Brett 1880: 191-200), kariña de Venezuela (De Civrieux 1970; 1974a: 77-80; 87-90), taulipang y akawai (Koch-Grünberg 1916 [1953]: 69-70), macusi (Roth 1915: 263-265), vapidiana (Wirth 1943: 260), piaroa (Monod 1987: 338; 1972) y otras poblaciones amazónicas (Couto de Magalhaes en Lévi-Strauss 1966 [1972]: 279-280). Lévi-Strauss ha dedicado atención detenida a este grupo de mitos (1968 [1971]).

En un tratamiento de la mitología y astronomía kaliña habíamos encontrado algunos problemas de difícil resolución: en esos mitos se cuenta siempre sobre un cuñado que deviene Orión, una mujer, a veces un hermano, que deviene las Pléyades, y una suegra que deviene Sirio. Sirio representa sea los pendientes de la vieja, sea su ojo (*cf.* Magaña 1988a: 97-129). Pero en ninguna de las versiones conocidas se conectaba claramente a la suegra de un mito con el cuñado/yerno de otro. La solución se encontró finalmente analizando los episodios significativos del mito e, inesperadamente, en un mito de los kaliña insulares. El mito narra que Orión y Pléyades eran dos hermanos. Orión se enamora de una chica (Aldebarán), pero es rechazado por su suegra. Ésta, que lo odiaba profundamente, se metía por las noches en su hamaca y le soltaba pedos en las narices. Orión enferma con este tratamiento. Cuando la descubre, le clava un cuchillo en el ano y huye. Cuando sube al cielo, la vieja le corta una pierna con un machete. Todo el grupo de afines se va al cielo. La suegra es Sirio (Taylor 1946: 217).

En este contexto adquieren significación algunas de las secuencias de los mitos wayana. La suegra wayana invierte a la suegra kaliña/arawak en varios aspectos: la primera es silenciosa (no habla porque tiene

la garganta muy pequeña, se lee en M13; pero en M14 aparece riendo), mientras que la segunda es habladora (en las versiones kaliña, la cabeza de la vieja habla a su hija desde la ribera); la suegra wayana muere en el bosque o en el cielo (arriba), la suegra kaliña en el río (abajo); la suegra wayana está sedienta de agua, mientras que la suegra kaliña muere justamente en el río; la suegra wayana es objeto de un tratamiento indecoroso (los gases del venado) por parte de un animal, mientras que la suegra kaliña es sujeto del mismo tratamiento hacia su yerno; la suegra wayana come peces, mientras que la suegra kaliña es comida por peces. Hay otros dos detalles que permiten asociar la suegra wayana con la suegra kaliña: en M14 se dice que portaba grandes pendientes y en M13 que su yerno trata de matarla con barbasco de pesca. Entre los kaliña se sostiene, en efecto, que la suegra se caracterizaba por sus pendientes y la constelación de la suegra es asociada con la estación seca, cuando se recurre al barbasco para la obtención de peces. En otros mitos wayana se encuentran los fragmentos que faltan en esta serie.

M18 La cabeza rodante 6

En el pasado fue un hombre a plantar un plantío con chile /asi/. Tenía un gran plantío. La suegra fue al plantío a comer chile pero se le cayó la cabeza. El hombre fue al río a buscar agua para su suegra pero ella no quiso beber [Upsiwa].

M19 Origen de la constelación del venado

Un hombre tenía muchos piojos /ëyam/ y se rascaba constantemente la cabeza. Entonces su mujer comenzó a rascarle la cabeza y se le cayó al suelo. La cabeza se fue al cielo. Cuando la cabeza cae al suelo se transforma en un venado /kapao/. El venado se fue al cielo. Pero la otra gente había agarrado piojos también. Entonces vino un shamán e hizo que los piojos desaparecieran [Upsiwa].

M20 Una suegra malévola

Una suegra se mete bajo el mosquitero de la hamaca del yerno. La mujer comienza a soltar pedos y después se va a su propia hamaca. El hombre dormía pero también olía los pedos. «Alakwa ipumna», dice la suegra al salir de la hamaca [es un pájaro muy flaco]. Todas las noches se mete la suegra a la hamaca del yerno. El tratamiento enferma al hombre. No puede comer y se pone flaco y débil. Un amigo le pregunta: «¿Por qué estás tan flaco? Tu suegra se mete todas las noches a tu hamaca a soltarte pedos. Tienes que matarla porque si no te matará a ti». El amigo va por bambú y hace un cuchillo, pues el otro está tan débil que no puede hacer nada. «No te duermas esta noche para que veas a tu suegra. Cuando ella se pegue a tu nariz a soltarte pedos, clávale el cuchillo.» Por la noche aparece la suegra y se mete a la hamaca y entonces el hombre le mete la caña en el trasero. La suegra muere [Kumakau].

M21 La cabeza rodante 7

«¿Por qué no te peinas?», le dice una mujer a su marido. «No, porque se me puede caer la cabeza», dice el hombre. «No, yo soy tu mujer y te peinaré», dice la mujer. Cuando lo está peinando, la cabeza del hombre se cae al suelo. Aparece un amigo. «¿Qué ha ocurrido con él?» El amigo prepara comida y llama a otros hombres. Luego viene también la cabeza, que se aferra a los muslos de su amigo. Si el hombre tomaba pan de mandioca, la cabeza se adelantaba y se lo comía. Como esto ocurría siempre, el hombre comenzó a adelgazar. La cabeza comía solamente con su amigo, no con otros. El amigo fue a buscar /kunani/ (*Clibadium surinamense*, barbasco de pesca) y lo puso junto con la mandioca. «Vamos a pescar», le dijo. Se dirigen entonces a un rápido /isoli/ en el río y allá él arroja el barbasco. Muchos peces comienza a flotar y la cabeza se los come de inmediato. Van entonces a otro lugar. El amigo prepara veneno, lo arroja en el río y otra vez la cabeza se come a los peces que salen a superficie. Aunque no tiene pies, la cabeza se mueve rápidamente. Cuando la cabeza se mete al agua, el amigo se aleja rodando rápidamente. La cabeza lo persigue, pero pierde el rastro y topa con un venado /kapao/. «Espera, amigo», le dice. La cabeza se aferra al venado, que comienza a huir hasta que cae muerto de cansancio. El cadáver del venado se pudre y

> se llena de gases. Se abre un agujero en su estómago. «¡Puuf!» El aire que sale es muy hediondo. «¿Por qué lanzas pedos? Despierta», dice la cabeza. Los buitres aparecen en el cielo. /Awïla/ se aparece a mirar el venado. Se para en el cadáver y la cabeza salta sobre él. «¡Ten cuidado!», grita la cabeza cuando el buitre comienza a volar. En el cielo la cabeza se come todos los huevos de /awïla/. Así se fue la cabeza al cielo [Elüikë].

M20-M21 indican claramente, por el episodio de la suegra en la hamaca del yerno, que el mito wayana pertenece a la misma serie que los otros mitos guayanas a propósito de la suegra malévola. M21 agrega, además, el episodio de la pesca con barbasco, por más que se trate de una versión aberrante en la que ya no se trata de una suegra glotona sino de un hombre a quien se le cae la cabeza cuando su mujer lo peina o lo rasca.

Como quiera que sea, es evidente que los mitos wayana sobre la cabeza pertenecen al ciclo de los mitos estacionales del que también forman parte los mitos sobre el origen de Luna, las mujeres, Orión y las Pléyades (*cf.* Lévi-Strauss 1968 [1971]: 14; 72). Una comparación, aunque sumaria, con la mitología kaliña, entrega una sorprendente inversión. El mito kaliña asocia a Sirio con la sequía, originada por la suegra para vengarse de los peces que le han dado muerte; el mito wayana la asocia, en cambio, con las aguas (*supra*): se trata, sobre todo, de una suegra que necesita agua para apagar su sed. Y debe aparecer, consecuentemente, presagiando la temporada de lluvias, de la misma manera que la suegra kaliña, que muere en el río y por acción de peces carnívoros, debe aparecer augurando la sequía. Por otro lado, wayana y kaliña narran un mismo mito, pero a propósito de personajes diferentes: el héroe mutilado deviene Luna entre los primeros, Orión entre los segundos. Orión es asociado con las lluvias entre los kaliña. Entre los wayana, por lo que se puede deducir de M11-M12, es asociado con la sequía.

Es lamentable que los investigadores que han recorrido el área no hayan suministrado información sobre las coyunturas observadas como significativas. De Goeje menciona que los indios observan la culminación a medianoche (1941: 90-91), mientras que las coyunturas significativas parecen variar grandemente: culminación a medianoche, salida y puesta heliacal, salida y puesta cósmica, etc. (Magaña 1987a). Estos

detalles son significativos por varias razones. En las áreas tropicales las constelaciones pueden ser observadas durante todo el año —las estrellas conocen un período de no-visibilidad de solamente un mes, lo que quiere decir que todas las constelaciones o grupos de estrellas pueden ser asociadas a no importa qué durante todo el año (Magaña 1984a; 1988a)—. Las Pléyades, para tomar un solo ejemplo, pueden asociarse, dependiendo de la coyuntura observada, tanto con las lluvias como con la sequía: se oculta a las 18:30 horas a mediados de junio (*i. e.* al final de la temporada de lluvias) y sale heliacalmente a las 4:30 horas en el mismo mes, o sea que se presta para significar tanto el fin de las lluvias como el comienzo de la sequía. O, al revés, se presta para significar el comienzo de la estación pluviosa cuando sale por el oriente al atardecer (a las 18:30 horas a mediados de noviembre) o cuando se oculta (a las 4:30 horas a mediados de diciembre). Y lo mismo es válido para todas las otras constelaciones. La ascensión recta no es, pues, el único dato significativo (Magaña 1986d; 1986e; 1986f; 1987b; 1987c).

De Goeje identificó la constelación de la iguana con la Corona Boreal, mientras que mis informantes las identificaron en estrellas de la Corona Austral (Magaña 1987a: 57). Esta discusión, que puede parecer trivial, tiene, sin embargo, gran importancia. Generalmente hablando, la astronomía de los pueblos de las zonas tropicales se construye sobre la observación del tránsito vertical de este a oeste de los cuerpos celestes. Aveni escribe que para un observador en el ecuador o en los trópicos

> los polos del eje de rotación de la tierra aparecen en el horizonte mientras que las líneas de latitud geográfica proyectadas en el cielo pasan verticalmente del horizonte oriental al occidental. Un observador ecuatorial ve la rotación de la tierra reflejada en el movimiento de las estrellas alrededor de él, y éstas se mueven siguiendo la dirección de los ciclos verticales diurnos. Cuando una estrella surge del horizonte permanece en un azimut relativamente fijo y puede proporcionar un punto de referencia estable por un considerable período de tiempo. La simetría del movimiento estelar es enfatizada: asumiendo que el observador se sitúe en una posición central, los cuerpos celestes se comportan de la misma manera hacia el norte que hacia el sur. Fuera de los trópicos, la situación es enteramente diferente. Allá, el movimiento estelar es una combinación de movimientos horizontales y verticales. Todos los objetos celestes surgen y se ocultan

> siguiendo trazados oblicuos mientras que el ángulo que hace el sendero estelar con el horizonte deviene más y más pequeño a medida que uno se aleja del ecuador (1981: 161).

Este modelo adquiere su plena significación cuando se incluye en él la trayectoria aparente anual del sol (Magaña 1984a; 1988a: 116-123).

En efecto, en las Guayanas, así como en otras regiones tropicales, las Pléyades son asociadas, por varias tribus, al sol por la declinación de este grupo de estrellas (+24°), que coincide con el azimut del sol durante el solsticio de junio. Las estrellas del cinturón de Orión son asociadas al paso cenital del sol —que corresponde, en términos generales, con nuestros equinoccios—. Sirio es asociada, por su declinación próxima a —24°, con el solsticio de diciembre (Magaña 1983; 1987a; 1988a). En otras palabras, la significación de las constelaciones puede variar enormemente desde un punto de vista meteorológico, pero las constelaciones significativas estarán por doquier asociadas a la trayectoria aparente del sol. Las Pléyades, y otras constelaciones, son asociadas a los cambios estacionales no por su ascensión recta solamente, sino por una combinación de la ascensión recta con su declinación. El dato pertinente es que su declinación coincida con el azimut del sol en los momentos significativos en el curso del año.

Los wayana asocian las constelaciones con los cambios estacionales y con el curso del sol. Más aún, todo el ciclo ritual de iniciación masculina se encuentra determinado por la observación de las Pléyades (véase Introducción: el ciclo de ritos de iniciación comienza con la salida heliacal de las Pléyades a mediados de junio, en torno al 21 de junio —el solsticio de junio— y termina en diciembre, hacia el 21 de diciembre, solsticio de diciembre). Las Pléyades son asociadas al solsticio de junio en su salida heliacal y por su declinación de +24°, y Orión es asociado, por la declinación de sus estrellas centrales (—2°), al paso cenital del sol. Ambas constelaciones pueden asociarse, dependiendo del curso de las estaciones y de las estrategias de sobrevivencia de las familias, tanto con las lluvias como con la época seca. ¿Cómo comprender, entonces, que se agregue a este modelo una constelación de significación redundante? La Corona Boreal tiene una declinación aproximada de +24°, lo mismo que las Pléyades. Y la Corona Austral tiene una declinación de —40°, lo que la pone totalmente fuera del trazado del sol. Ambas constelaciones representan, por lo demás, a una

iguana, mientras que toda la mitología estelar amazónica-guayanesa relata que es toda una familia la que se ve en el cielo.

Es posible, con todo, que la Corona Boreal pertenezca al conjunto de constelaciones estacionales y que invierta, de cierta manera, la significación del Escorpión. Ambos grupos de estrellas, tal como los conceptualizan las diversas tribus, tienen declinaciones opuestas: +24° la primera, −24° la segunda (para una discusión del Escorpión, véase Magaña 1988a: 237-266). Pero, ¿no es más cuerdo suponer que si las Pléyades son asociadas a los solsticios por su declinación de +24° y Orión al paso cenital del sol por su declinación de −2°, debe haber un tercer grupo de estrellas que por su declinación de −24° sea igualmente asociado a la trayectoria del sol?

Sirio y los mitos sobre la suegra cumplen este requisito, aunque no nos digan qué ocurrió con ella una vez que, agarrada del lomo de un venado, llegó al cielo. Los kaliña y otras tribus del área ubican a la suegra en Sirio, estrella que los wayana llaman /ëuw/, *i. e.* 'ojo'. Pues bien, entre varias tribus guayanesas se dice que Sirio representa el ojo de la suegra. Un mito arawak narra que «/Mali/ es una abuela [o suegra] hechicera que hace terribles brujerías. Si sale junto con el sol causa la muerte de los peces con sus ojos azules» (Penard y Penard 1908a: 61).

En la mitología wayana se confunde, de cierta manera, a las Pléyades, e incluso al par Orión/Pléyades, con Luna. En toda América, en realidad, las constelaciones son asociadas sea con la luna, sea con el sol. Así, entre los kaliña se llama a Orión «Señor del Estío» y se dice del grupo de estrellas que portan al sol. Otro tanto se sostiene de Sirio: cuando no aparezca, imaginan los indios, no habrá estación seca (*cf.* Magaña 1988a: 97-123: 267-296). Las estrellas, por lo demás, son usualmente agrupadas en dos categorías estacionales: de la temporada seca y de la época de lluvias (Magaña 1987b). Por este mismo mecanismo, se observa la tendencia a asociar a los dos grandes astros, sol y luna, con las estaciones.

Una breve excursión por los mitos ya examinados saca a luz otras asociaciones. El personaje Luna, en estos mitos, aparece asociado a las mujeres −que escapan con él−; a un miembro desproporcionado −que deviene a veces un personaje por sí mismo−; al tambor de tierra; a las ranas y a los peces. Las dos primeras asociaciones no merecen casi discusión, pues han estado presentes prácticamente en todos los mitos. Agreguemos aquí solamente que la asociación Luna/Pene se encuentra

por doquier en América. Un mito de los tacana narra que un indio quiso acostarse con Luna (un mujer) y que su pene creció tanto que tuvo que meterlo en un cesto para transportarlo (Hissink-Hahn 1961: 81-83). Una historia semejante cuentan sus tumupasa: Sol se acostó con Luna después de que ésta robara en su plantío y su pene se alargó tanto que tuvo que portarlo en un cesto (Nordenskiöld 1924: 296-297). Siguiendo la misma sociación, los mocovi, con ocasión de luna llena, muestran su nariz (que representa a un pene) el astro, pidiéndole que se las alargue (Métraux 1946; *cf.* Lévi-Strauss 1968 [1971]: 63-67).

El episodio de la huida de las mujeres por la fosa del tambor de tierra nos otorga una indicación adicional sobre la codificación estacional de Luna. En los mitos se lee que escapan por el /ëhpatpë/, vale decir el tambor ya usado (/ëhpa/, 'tambor'), lo que sólo puede significar que el episodio ha tenido lugar al comienzo de la temporada de lluvias. El tambor de tierra se construye, en efecto, en junio, cuando comienza el ciclo de ritos que caracteriza la estación seca, y se deja de usar (*i. e.*, la plataforma de corteza y las hojas son arrojadas al bosque) después de la última ceremonia a mediados de diciembre, período que coincide con el comienzo de las lluvias.

En otros cuantos mitos, Luna aparece asociado a las ramas y particularmente a /walek/, un espíritu-rana del bosque que lo protege, después de ser abandonado en lo alto de una palmera seca. En todas las Guayanas se asocia a las ranas con la estación de lluvias. Su croar anunciaría sea los aguaceros, sea la temporada pluviosa misma (Gillin 1936: 10; Kappler 1954, vol. II, p. 104). De acuerdo con Caulín, los indios de varias tribus de Venezuela tenían al

> Sapo por Dios, o Señor de las aguas; y por eso son tan compasivos con ellos, que recelan mucho de matarlos, aun quando son mandados; y se ha experimentado tenerlos con cautela debajo de una olla, y azotarlos con varillas, quando ay escasez, y falta de lluvias (1966, vol. I, p. 153).

En los mitos wayana un personaje rana actúa como protector de Luna. El mismo papel se asigna, por los demás, a Cormorán (M6), que salva su vida aparentando ser su presa.

Luna/Pene escapa, además, por un río subterráneo que se encuentra debajo del tambor de tierra. La asociación del personaje con los peces es indirecta, a través del agua. Pero es usual en toda el área que

los peces sean asociados al pene, directa o indirectamente. En los mitos tukuna y tumupasa mencionados antes, el pene, desproporcionado, se transforma en serpiente, un personaje que en varias otras tribus amazónicas se tiene por Anaconda o Boa: entre los toba, los bororo, los tupí, los warao, etc., animales que son considerados «jefes» de los peces (*cf.* Lévi-Strauss 1966 [1972]: 346-351; Magaña 1988a: 237-266). Los mundurucú, por su lado, cuentan que un hombre se acuesta con Rana y que su pene se estira tanto que ni siquiera puede transportarlo. Nutria se apiada de él: pone un pez /caratinga/ al fuego y a medida que el pez se cuece, el pene del hombre disminuye de tamaño (Murphy 1958: 127). También entre los tukuna se conoce un mito en que un hombre baila tan frenéticamente que su pene se convierte en pez (Nimuendajú 1952: 127-129). Los cubeo cuentan en un mito que una mujer se come el pene de su amante, que ha sido asesinado y asado por su esposo, creyendo que se trata de un pececillo (Goldman 1963: 148; *cf.* Lévi-Strauss 1966 [1972]: 190; 348). Los wayana conocen igualmente esta asociación y la extienden también a otros terrenos: los objetos alargados, las flechas, etc. (Magaña 1988i; 1989d).

Si las Pléyades anuncian la estación pluviosa, que es en el plano de las actividades de subsistencia la estación de caza y de pesca, forzoso es que sean también asociadas con Luna, ya que Luna controla las aguas y, de hecho, todos los fluidos corporales de los hombres. En este contexto, adquiere otro sentido el ciclo de mitos sobre la suegra. Sedienta, los mitos la presentan además como una vieja glotona y ávida que cae en la trampa que le tiende su yerno: éste arroja barbasco a un arroyo, con lo cual, mientras la suegra come, tiene oportunidad de alejarse de ella. La pesca con barbasco se realiza siempre a fines de la temporada estival, cuando el nivel de las aguas hace posible esta técnica. La suegra se asocia a las lluvias, además, por otra razón adicional: vuela al cielo aferrada a los buitres cuando éstos la perciben agarrada al cadáver de un venado. Los buites, que no son migratorios, son por doquier significados como aves pluviosas, en contraste con los guacamayos y amazonas que sólo se observan durante la temporada seca. Entre los kaliña, los buitres aparecen asociados con Orión (Magaña 1988b: 202-262). Pudiera ser, por lo tanto, que las Pléyades, la suegra Sirio y Luna connotasen las lluvias, mientras que Orión y el sol la sequía (*cf.* Lévi-Strauss, 1968 [1972]: 26-31). La disyunción entre las Pléyades y Orión (M12) recubre así una oposición sentida entre Luna y Sol.

M22 La canoa del sol

> Una mujer dice a su marido que debe cazar con flecha. Su suegro prepara arco y flechas para él, pero el hombre no entiende. «Cazaré solamente con las manos», dice. En el bosque, la rana /kïto/ (*Gastrotheca marsupialis*) se lleva al hombre y lo abandona sobre una roca aislada en el río. Un cormorán /pupukë/ se acerca a él: «¿Qué haces aquí?». «/Kïto/ me abandonó aquí.» «Yo te daré una canoa», dice Cormorán. «Vamos.» Pero el hombre no quiere, pues tiene miedo de que Rana aparezca de nuevo. Más tarde, el sol se acerca a él y le pregunta qué hace ahí. «Me abandonó Rana», dice. «Yo te daré una canoa», dice el sol. El hombre se sube a la canoa, que estaba llena de pescados, animales, mandioca y agua. Ya cerca de la aldea, el sol le dice: «Aquí está tu pueblo». El sol le da las provisiones [Elüikë].

Si en los mitos sobre Luna, Rana y Cormorán aparecen como protectores de un personaje que devendrá Luna, en M22 aparecen desempeñando justamente el papel contrario: abandonando al héroe a su suerte en medio de un río. Si Luna abandona el poblado humano huyendo por un agujero debajo de un río, Sol lo visita, por medio de un agente humano, desde una canoa de arriba. Y envía al hombre bien provisto de alimentos, mientras que Luna, por medio de las mujeres, priva a los hombres de alimento. Todo parece indicar que Sol se encarga de restablecer un orden original (*cf.* Lévi-Strauss 1968 [1971]: 110-112; 129; 151; 185; el tema de la canoa del sol es conocido por varios grupos: tukuna, warao, arekuna, etc.) que Luna, al huir con las mujeres, hubiese trastornado. Y es de cualquier manera evidente, si la oposición entre lluvias y estío recubre una oposición entre Pléyades/Sirio y Orión y entre Rana/Buitre y Guacamayo/Amazona, que la oposición entre Luna y Sol revela también la instauración del ciclo diurno y de la alternancia de la noche y del día. Más acá aún, la historia de Luna y Sol revela también la construcción de un paisaje, pues si las mujeres escapan con Luna, forzoso es que huyan en dirección del naciente, siguiendo al astro, mientras que si Sol devuelve al hombre a su aldea no puede sino significar que lo lleva en dirección opuesta, hacia el poniente, siguiendo su curso habitual.

Capítulo III

LA PASIÓN DEL INCESTO

Siempre a propósito de Luna, De Goeje escribe que ésta es probablemente representada por Kuyuli, uno de los héroes culturales y uno de los gemelos de la mitología wayana. Deidad o ser superior, que no puede, con todo, ser comparado con la noción europea de 'dios', De Goeje agrega que Kuyuli es un dios de la naturaleza [natuurgod] o dios lunar [maangod] que se manifiesta o controla los fluidos y la procreación (1941: 76). Según los wayana, Kuyuli debería ser un 'ser espiritual primordial', una 'potencia' y, también, un poderosísimo shamán creador de todos los espíritus y de la humanidad. Vive en el arcoiris y en el cielo y se llega a él por una liana que conecta con la tierra. También sería el padre de los cantos medicinales /alemï/. Kuyuli, además, tendría su equivalente en el espíritu acuático Paramu de los kaliña, en el espíritu acuático Keyeme de los taulipang, en Amalivaka de los tamanaco, espíritu responsable de las aguas terrestres y en el espíritu Japituari, también tamanaco, que es responsable del crecimiento de los tubérculos de mandioca. Finalmente, Kuyuli sería el hermano menor del ciclo americano del mito de los gemelos (*id.*; *cf.* Hurault 1968: 10).

De Goeje considera el mito de Kuyuli, además, como asociado a la iniciación masculina. Como el menor de los gemelos, sería hijo de Zarigüeya, mientras que el mayor es hijo del sol o del Espíritu-Sol, que se ocupa de rescatar a Kuyuli de las dificultades en que se mete o de enderezar los entuertos que causa. El Señor o Espíritu del Bosque y la constelación de Orión estarían asociados al sol o serían inclusive representaciones de éste (1941: 77).

Pero la historia de Kuyuli es mucho más complicada. Una mujer Venado /kapao/ o Calabaza /tutpë/ queda encinta de Viento /taun/ o

de Sol /sisi/ o de Cielo /kapu/. Llega a una aldea de jaguares /kaikui/, que la devoran. La vieja Rana o Sapo /pële/ rescata el embrión, que tenía forma de huevo, y lo mete en una marmita hasta que nace. Luego abandona la aldea y se instala a vivir en otro lugar. Kuyuli, pues así se llama el pequeño, no habla o, más bien, habla como loro, luego como guacamayo o como paloma. Kuyuli tiene poderes mágicos y levanta una gran maloca, invita a los jaguares a danzar, provoca una lluvia que derrumba la construcción matando así a todos los jaguares. Sólo Comadreja /ëkëlëpuke/, que los wayana también tienen por un animal de la clase a la que pertenecen los jaguares y otros félidos y el perro, sobrevive. Kuyuli tiene problemas con Rana porque ésta se come todo lo que él pesca. Kuyuli, además, no conoce el fuego y pasa hambre y frío hasta que un pájaro /kalao/ (*Ibycter*) le revela que la vieja guarda el fuego en su ano. Kuyuli lo obtiene (lo guarda en su boca), pero finalmente regresa a su campamento e inventa el fuego por fricción. Kuyuli tenía un amigo llamado Mope. Kuyuli hace, con mimbre, a los hombres y se casa con una mujer Mono Aullador. Ésta le da un hijo Pëlikaman (nieto de Pële). O tiene dos hijos o un hijo, Mopo, y una hija, Mokaya. Kuyuli se llena de llagas y su mujer se niega a darle pan de mandioca. Kuyuli y Mope se ponen a danzar y cuando sale el sol se someten a la prueba de las avispas. Kuyuli inventa el tambor de tierra, la corona de plumas y las trompetas de armadillo gigante. O bien, Kuyuli y Mope se bañaron y comieron frutos de genipa, a consecuencia de lo cual su piel se cubrió de motivos de pintura corporal. Los wayana cometen adulterio, o sus cuerpos no son perfectos, o son sexualmente ávidos, y pierden por esto la inmortalidad. Mientras ellos brincan sobre el tambor de tierra, sale de éste agua: todos los indios mueren ahogados. Kuyuli se sube a una estera de aplicación de avispas /kunana/ o se vuelve una calabaza, se mete al agua y se va a su aldea en el cielo. Sus hijos se salvan trepando a una palmera *Mauritia* o metiéndose en un mortero o en un cedazo. O, Kuyuli y Mope queman una ceiba, que es ahora la Vía Láctea, y el fuego se apodera de la tierra hasta que Kuyuli hace llover. Pëlikaman desciende y, como no había mandioca, come larvas de la palmera /kumu/ y muere. O bien, Kuyuli ve que sus hijos tienen hambre y desciende bajo forma de Cigüeña llevándoles alimento. Al llegar a este punto, De Goeje agrega un fragmento de otro mito recogido por Coudreau (1893: 549): los hijos de Kuyuli suben al cielo, pero allá no hay fuego. Kuyuli le ordena hacer

un estrujador de mandioca, un cedazo, etc. Los hijos se encuentran en una casa hecha de tubérculos de mandioca. Su padre les envía a recoger tubérculos, pero Pëlikaman olvida los instrumentos. Kuyuli le envía por ellos, pero el estrujador de mandioca era una boa, el cedazo un enjambre de avispas, la leña un nido de culebras. Vuelve adonde su padre y descubre que los instrumentos de cocina se mueven por sí solos. Kuyuli los envía a tierra con palos de mandioca, semillas de otras plantas cultivables y una calabaza partida en dos: de una mitad salen hombres, de la otra mujeres. De Goeje continúa luego: después de la inundación Kuyuli creó una segunda humanidad, los ríos y los implementos agrícolas. Volvió al cielo. Desde entonces no se le ha vuelto a ver (1941: 77-81).

Volveremos más adelante a la extensa versión del mito de Kuyuli publicada por Schoepf (1987). Por el momento, anotemos lo que señala el autor con respecto al héroe:

> Sin duda, no es superfluo insistir aquí en el hecho de importancia mayor que, según nosotros, y contrariamente a lo que deja entender la casi totalidad de las publicaciones, 'kuyuli' no es un nombre propio individual sino que un nombre común, específico, que sirve para designar a algunos raros personajes «semideificados» que reconoce la ideología wayana [...]. El término 'kuyuli' no es y no podría ser un nombre propio individual por la simple y buena razón de que, si lo fuera, la lengua wayana no aceptaría nunca, como lo hace, que la palabra 'kuyuli' pudiese recibir una desinencia plural (1978: 133). Pero —agrega el autor—, la categoría de kuyulis es una categoría muy restringida que no comprende más que a un pequeño puñado de individuos, por lo demás todos ellos emparentados, y hablar de un kuyuli es casi lo mismo que hablar del único kuyuli existente, es decir, de Kuyuli. Es decir, 'kuyuli' es una entidad (y una identidad) tan restringida y tan rara que para los wayana mismos es casi una identidad personal y única. Para ellos, el concepto de 'kuyuli' incluye también, a menudo, la noción de 'Kuyuli' (*id.*).

La identidad de Kuyuli tiene, según Schoepf, «varias cabezas»: Umalé, Tena, Okaia y Pulupuluapo, «a cada una de esas cabezas se atribuye un nombre propio diferente, de acuerdo con la tradición o con la memoria de los narradores» (*id.*, p. 134).

He aquí algunos mitos sobre este personaje:

M23 Origen del fuego 1

Había un hombre llamado Alumakani. Trepó a un árbol. Se encontraba en un arroyo. Estaba en el árbol cuando aparece un jaguar. El jaguar ve su reflejo en el agua y trata de agarrarlo. El hombre no puede aguantarse la risa. El jaguar lo descubre. «¿Qué haces allá?», le pregunta. «Nada», dice el hombre. «Iré a visitarte», dice el jaguar. El hombre dice: «Yo tengo una hermana en casa». Los otros hombres se habían ido ya. Dice: «Si quieres casarte, ven a visitarnos en cinco días». Al llegar a la aldea, el hombre cuenta a su hermana lo que le ha ocurrido. «Ayer encontré a Jaguar que se quiere casar contigo. Cuando venga, vete a recoger leña.» El hermano prepara una fogata como hacen los indios. Como la hermana tiene miedo del hombre Jaguar, su hermano hace a una mujer de madera y la tiende sobre la hamaca. Va, a la mañana siguiente, a mirar a la mujer de madera. Pero ésta se había caído de la hamaca y roto. Entonces el hombre hace una mujer de cera de abeja y la envía a buscar mandioca al plantío. La mujer sale pero en el camino el calor del sol hace que su canasto se le pegue a la espalda y le impida caminar. La cera tampoco servía. Le dice: «Ve a buscar leña. Yo iré más tarde a ayudarte. Lleva este cesto /katali/. Quizás venga el jaguar hoy». Luego habla con su hermana: «Te pintaré el cuerpo para que el jaguar no sepa que tú eres mi hermana». Entonces viene Jaguar cuando el hombre se encontraba de caza. En el campamento hay tres mujeres. Jaguar silba. «He venido a verlas», dice. Luego le dice: «¿Por qué les ha hecho esas pinturas en el cuerpo? Yo sé que no quiere que me case con ustedes». Las hermanas tienen vergüenza. «Me voy», dice Jaguar y se pone a tañer su flauta /luwe/. Toca con la flauta sobre el cuerpo de las mujeres. «¿Por qué te has pintado el cuerpo?» «Fue mi hermano quien me pintó», dice una. Como una de las chicas se queda embarazada, Jaguar le dice que vaya a visitarlo a su aldea en cuatro o cinco meses. Luego Alumakani, que se había ido a cazar, regresa y pregunta por el jaguar. «Ya se ha ido», dice la hermana. «¿Por qué no le has dicho que me esperara?» «No, él quería irse», dice la hermana. Ella dice: «Jaguar me dijo que fuera a la aldea en cinco meses, estoy encinta». El hermano le da instrucciones: «Tienes que hacer de todo. No debes ser floja. Tienes que preparar la comida, hacer el pan y la cerveza de mandioca /kasili/». Tiempo después va la muchacha a la aldea de Jaguar. En el camino se encuentra a un /wetuimë/ [un felino, quizás la oncilla *Leopardus tigrinus*; es llamado jaguar-carpintero por el color del pelaje]. La mujer le pregunta el camino. Había un cruce de tres ca-

minos y la mujer no sabía cuál sendero tomar. Pero /wetuimë/ dice que no sabe adónde conducen los senderos. La mujer toma el primer sendero y se encuentra después con una zarigüeya /awarï/ (*Philander opposum*). Zarigüeya le dice: «Yo quiero solamente acostarme contigo». La mujer le había preguntado adónde conducían los senderos. «No quiero acostarme contigo porque estoy encinta», dice. Entonces escucha la voz de su hijo que le dice. «Métete esas hojas /ihtuhale/ en la vagina y deja que Zarigüeya te lo meta». La mujer se tiende por tierra y deja que Zarigüeya se suba encima. Cuando Zarigüeya termina le indica el camino. Su hijo le dice: «Sácate las hojas». La mujer se saca las hojas y encuentra que entre ellas se encuentra un bebé de zarigüeya. «Mamá», dice el chico en el vientre, «el jaguar te matará ahora porque has tenido un hijo de zarigüeya». Escuchan entonces a Oropéndola /sikale/ (*Zarhynchus wagleri*) y al cardenal verde /itwatwat/ (*Gubernatrix cristata*) y a /kai/, pero continúan caminando. Su hijo le insiste: «Ese hombre te va a matar». Pero la mujer no le hace caso. Encuentran unos frutos /maikamënoimë/ que su hijo le pide. La mujer recoge algunos. Cuando está en esto, unas hormigas /mephak/ le caen en la cabeza y comienzan a morderla por todo el cuerpo. Su hijo comienza a golpearla con los pies, pues cree que los insultos que la mujer dirige a las hormigas van dirigidos a él. Ella continúa caminando y llega finalmente al sendero de los jaguares. «¿Estamos en el sendero de los jaguares?», pregunta el hijo. El chico tiene temor de los jaguares y huye al ver a una mujer vieja sapo /pëlë/ (*Bufo marinus*). La vieja lo agarra entonces y lo pone en una marmita /aliwa/. Los nietos de la vieja preguntan: «¿Quién es ese chico? Queremos verlo», pero la vieja se niega a sacarlo de la marmita. El muchacho se transforma en una tortuga /kuliputpë/ (*Podocnemis expansa*). Los hijos de la vieja destruyen el fuego y ven a la tortuga. «Hemos visto a una gran tortuga ahí con cuatro huevos», dicen. La vieja toma los huevos y los pone en un algodón /mauw/. Los hijos de la vieja se comen a la tortuga. Eran jaguares. Los huevos se abren y hay dos chicos y dos chicas. Como están en el fondo, entre el algodón, la vieja no los ve. La mujer y su hijo zarigüeya ya habían sido devorados por el jaguar. Los chicos jaguares se quieren comer los huevos pero la vieja sapo lo impide. «¿Ya te comiste los huevos?», le preguntan mofándose. «Sí, ya me los comí», dice ella. La vieja creía que los tenía guardados. Los chicos jaguares ven a los chicos del huevo y preguntan: «¿Quiénes son estos chicos?». Pero la vieja los insulta y no dicen nada. Los muchachos crecen y comienzan a cazar. En el bosque ven a un guaco /ëwoko/ (*Crax rubra*) y lo quieren flechar, pero

entonces Guaco dice: «Yo no maté a su madre de ustedes, fue el jaguar». Ellos no tiran. Regresan a la aldea: «¿Por qué ha dicho Guaco que él no se ha comido a nuestra madre sino que fue el jaguar?». Pero la vieja dice que el pájaro miente. «Abuela, ¿por qué ha dicho /ëwoko/ esto? Mañana iremos a cazar.» Al día siguiente van de caza y ven al pájaro /pëti/ [pequeña ave blanca del bosque] y lo quieren flechar, pero el pájaro dice: «Yo no he matado a su madre. Fue el jaguar». Estos pájaros hablaban como los wayana. Están muy enfadados, pues han escuchado bien lo que dice el ave. Se dirigen a donde la abuela: «¿Por qué dicen los pájaros que ellos no se han comido a nuestra madre sino que fueron los jaguares? ¡Tú no quieres contarnos lo que ha ocurrido!». Entonces la vieja les cuenta todo, que el jaguar asesinó a su madre de ellos. «El jaguar la mató porque ustedes querían comer unos frutos», dice la vieja. «Más tarde arreglaremos cuentas con el jaguar», dicen los chicos. «Ahora vamos a buscar las uñas de nuestra madre.» El chico le habla al hermano: «¿Qué vamos a hacer con el jaguar?». Llaman a las hormigas /irak/ e /iuk/ para que los ayuden a buscar las uñas, pero no las encontraron. Hacen entonces al /sipsip/ [insecto que vive en el suelo] para que busque las uñas. El insecto encuentra las de la mano derecha y una de la mano izquierda. Las entrega a los muchachos. «Sí, ¡éstas son las uñas de mi madre!» Con las uñas hacen unas flautas y las tocan para llamar a los jaguares. El chico pregunta: «¿Quién será /mamai/ [/mamai/ es el invitado en una fiesta intercomunitaria] para invitar al jaguar?». Las chicas se llamaban Letukalipë y Molokolipë. El chico va a la aldea de los jaguares y se queda allá por dos semanas. Allá escucha cómo los jaguares comentan: «Nosotros matamos a la tortuga». Mientras hablan piensa qué hacer para vengarse. Vuelve a la aldea y cuenta lo que ha escuchado. Preparan un festival e invitan a los jaguares. Después de las danzas comienza a llover. Sopla un viento fuerte. Le dicen a la abuela: «Los mataremos después de la fiesta». La vieja se opone al plan, pero los chicos no la escuchan. Los gemelos preguntan a Vieja Sapo /pëlë/: «¿Con quién quieres quedarte? ¿Con nosotros o con el jaguar?». «Con ustedes», dice la vieja. Pero entonces comenzó a llover. La fiesta debía entonces continuar en la casa, pero el jaguar no quería entrar y comenzó a caminar dando vueltas a la casa. Había muchos jaguares pero dos de ellos no querían entrar. Los otros sí entraron a danzar en la casa. Los muchachos hacen entonces que el techo de la casa caiga sobre los jaguares, que comienzan a rugir de dolor. Sólo dos jaguares logran huir. Con la tormenta la casa es cubierta por el agua. Los muchachos piden remos /ahekatop/ a la vieja.

«Tú tienes que comer peces y orugas /piupiu/», le dicen a la vieja. «¿Qué dicen ustedes? ¿Que coma solamente /piupiu/ y pescado?» Los gemelos se sientan encima de un cesto /pamuit/ y éste crece hasta alcanzar la altura de una palmera /kwai/ (*Mauritia flexuosa*). Los dos muchachos y las dos chicas llegan así a la copa del árbol y se quedan allá por un largo tiempo, quizás dos meses. Hacen luego una avecilla /pirisi/ (*Forpus passerinus*) y la arrojan desde arriba. La cotorra que ellos hacen es del tamaño de un recién nacido, pero ya en el aire se transforma en una cotorra grande. Ellos la hacen para que vaya a mirar cuán profunda está el agua. Hacen más tarde a una paloma /wamu/ (*Zenaida asiatica*) y al ñame /napi/. Los pájaros dicen finalmente que el agua está baja. Los chicos arrojan el ñame. Antes estaba el agua llena de /ihpo/ [espíritus acuáticos] que saltaban para agarrarlos, pero el árbol era muy alto y no tuvieron éxito. Transforman el ñame en mono aullador rojo /arawata/ (*Allouatta seniculus*) y lo arrojan al agua. Cuando el agua desciende los muchachos comienzan a bajar. Habían hecho al mono aullador para matar al /ihpo/. Los muchachos arrojan al agua a sus hermanas Molokoloipë y Letukatipë. Abajo ven los muchachos huellas en el barro. «Jaguar aún está aquí, aunque hemos matado a muchos», dicen. Uno de los muchachos propone: «Vamos a buscar a la abuela para preguntarle qué hacer». Se dirigen a donde la abuela, que ha puesto una nasa /mapë/ para los peces. «Los muchachos han robado mis peces», dice la vieja. «¿Por qué? Les he dicho que yo me quedaría con ustedes pero ustedes no me quieren.» Luego la abuela hace a un aguilucho /kalao/ (*Daptrius americanus*) para que vigile la nasa. «Si los ves cerca de la nasa tienes que avisarme: ¡karatarakaka!» Los muchachos aparecen a robar los peces pero la vieja, avisada por /kalao/, los descubre. «Vamos a comer a mi casa», dice la vieja. La vieja prepara pan de mandioca y pide a los chicos que vayan a buscar el estrujador /tinkï/. Pero en el camino ven avispas /okumë/ y huyen olvidándose del estrujador. Más tarde quieren robar el fuego de la vieja pero se queman las manos y gritan. La vieja los sorprende y se ríe de ellos. Los gemelos se van diciendo que volverán. Hacen al agami /manhali/ (*Psophia leucoptera*) para que vaya a robar el fuego, pero el pájaro tiene miedo. «¿Qué hará aquí este agami?», se pregunta la vieja. Más tarde hacen a la paloma /wamu/ y la envían a robar el fuego, pero la paloma se quema en la fogata. Entonces hacen al chotacabras /oklai/ (*Steatornis caripensis*). El pájaro vuelve con fuego. Al verle huir con el fuego la vieja grita: «¡El fuego se hace con agua y para mantenerlo vivo hay que echarle arena!». El pájaro les cuenta a los muchachos cómo se hace el fuego,

según la vieja. Entonces echan agua al fuego y éste se apaga. Otra vez están sin fuego. El chotacabras vuelve a donde la vieja a robar el fuego y la vieja le dice: «Tienen que hacer fuego con leña /wewe/». La vieja misma le da leña y fuego. La vieja les dice: «Yo les dije que me quedaría con ustedes pero ustedes no quieren, lo que ustedes quieren es solamente el fuego». Así aprenden los muchachos a hacer el fuego. La vieja lo pierde [Aleyatani].

M24 Origen del fuego 2

El jaguar tenía una madre. El jaguar dejó encinta a la hermana de un indio. «Tienes que casarte con ella o dejarla de visitar», le reprochó el hombre. La mujer estaba embarazada. Su hijo, que estaba aún en el vientre, le dice: «¡Vamos a buscar a mi padre!». «¿Pero adónde?», pregunta la mujer. Luego sale de la aldea en la dirección que le indica el hijo. «Si alguien te dice que se quiere acostar contigo, tienes que decirle que sí», le dice el hijo. «Yo te llevaré a la aldea de mi padre.» En el camino topan con Zarigüeya, que le pide acostarse con ella. La mujer se pone una hojas en la vagina y hace el amor con él. Pero el semen se escurre por las hojas. La mujer recoge el semen y lo tira al bosque diciendo: «¡Conviértanse en pájaros, en cardenal /itwatwat/, en oropéndola /sikale/!». Sigue luego el camino y se encuentra con el pájaro carpintero /wetuïmë/ (*Campephilus rubricolis*). Su hijo le dice: «/Wetuïmë/ sólo conoce el primer sendero. No creas en lo que te diga». La mujer pregunta a /wetuïmë/: «¿Qué sendero debo tomar?». El pájaro estaba durmiendo y la mujer lo golpea para despertarlo. Despierta sorprendido y le dice rápidamente: «¡Éste es!», indicando una dirección. Luego indica otros senderos. La mujer toma el sendero indicado. Durante el camino el hijo le pide que coja frutos. Más tarde la mujer debe empinarse a un árbol para alcanzar un fruto que le ha pedido el hijo para jugar y entonces es atacada por avispas /okomë/. Se enfada con el hijo: «¿Por qué me pides frutos a cada rato? ¡Quiero esto y quiero esto otro! ¡Ya tengo suficiente! ¡Tienes que dejar de pedirme cosas!». A partir de entonces el muchacho deja de hablarle. Más tarde la mujer pregunta: «¿Qué sendero debo tomar?». En ese lugar se cruzaban muchos senderos, pero el muchacho enfadado no responde. La mujer toma un sendero equivocado que conduce a la aldea del jaguar. El hijo le habla: «¡Nos van a matar! ¡Éste es el sendero del jaguar!». «Te he preguntado antes, pero tú no respondiste», dice la madre. Llegan a la aldea de los jaguares. Allá se encontra-

ba solamente una vieja rana /kunumusi/. La vieja dice: «¡Llega mi nieto!». Toma una marmita grande /oha/ y le dice a la mujer que se esconda allí. La vieja tiene miedo de que el jaguar la devore. Una vez en la marmita la vieja la cubre con hojas. Más tarde regresa el jaguar. «Huelo carne de tortuga /kuliputpë/. ¿Dónde está?» «No tengo ninguna tortuga», dice la vieja. Pero el jaguar encuentra finalmente la marmita: hay una tortuga dentro. «¡Aquí está la tortuga!», dice. «No me querías decir nada. También tiene huevos. ¡Quiero comer huevos!» «Está bien», dice la vieja. Los jaguares empiezan a comerse a la tortuga y en un momento de descuido la vieja pone los huevos en otra marmita. Eran dos huevos, que más tarde se abrieron. Los otros dos huevos habían sido comidos por los jaguares. De los huevos salen dos chicos que crecen rápidamente. Cada día que crecen sube el nivel del agua. Finalmente dicen a la vieja: «Abuela, viene una gran inundación. Vamos a refugiarnos en la palmera /kwai/ (*Mauritia flexuosa*)». Los gemelos y la vieja sapo /pëlë/ (*Bufo marinus*) se suben al árbol. Los gemelos saben todo, menos hacer el fuego. Por esto tienen que quedarse con la abuela sapo. Estando arriba se cae un hermano al agua, pero el gemelo lo recoge. El nivel del agua había subido mucho y mucha gente muere durante la inundación. Los gemelos se llamaban Kuyuli y Letukani. Tiempo más tarde, cuando el agua desciende, los gemelos descienden a matar a los jaguares y hacen nueva gente. También hacen el /kumu/ (*Oenocarpus bacaba*) y los bosques. Primero hicieron un /kumu/ pequeño, pero su hermano Letukani le dijo que si era muy pequeño los animales se lo comerían. Entonces Kuyuli hizo un /kumu/ más alto. La palmera creció a la mañana siguiente. Entonces van a cazar. En el bosque encuentran un guaco /ëwoko/ y lo quieren matar. «¿Por qué me quieren matar? Yo no maté a su madre de ustedes. Fue el jaguar quien se la comió.» «¿Qué dice /ëwoko/?», pregunta Letukani a Kuyuli. «Que no se ha comido él a nuestra madre, sino el jaguar.» Entonces el guaco huye. «¿Quién se ha comido a nuestra madre? El guaco dice que no fue él.» «Vamos a preguntar a la abuela», decide Letukani. Regresan a la aldea. «Ya estamos, abuela. El guaco nos habló. Dice que él no se comió a mamá sino que fue el jaguar. ¿Quién se comió a mamá?» «No sé», dice la vieja. «Les he dicho que tengan cuidado en el bosque», dice la vieja. Pero luego confiesa que fue el jaguar. «Pero ¿dónde pasó esto?», preguntan. «No quería decírselo. Pasó hace mucho tiempo atrás.» Los gemelos hacen a las hormigas /tëtëka/ y otras y las envían a buscar las uñas de la madre. Pero /tëtëka/ fracasa. Otra hormiga encuentra finalmente el cadáver y vuelve con las uñas. Esta hormiga había ido a

la aldea de los jaguares. La uña habla a los gemelos pero tan débilmente que estos apenas oyen. «¿Es verdad que el jaguar se comió a mamá?», preguntan los gemelos. «Mira, aquí trajo /tëtëka/ su uña», dice Kuyuli. «¿Por qué la mataron? ¿Por qué no la defendiste?, preguntan los gemelos a la abuela. La vieja calla. «Voy a construir una casa», dice Kuyuli. Va al bosque y corta hojas de palmera /wapu/ (*Maximiliana maripa*) para la techumbre. Pero no las carga. Las pone en el río. La abuela, que se estaba bañando, ve con sorpresa los manojos de hojas que parecían serpientes. «¿Por qué hacen esto? ¿Por qué transforman las hojas en serpientes?», dice la vieja. Entonces las hojas caen. «¿Por qué has dicho esto? Ahora por tu culpa las hojas de palmera /wapu/ ya no caminarán. Tendrás que ir a buscarlas tú misma», dice Kuyuli. La vieja va entonces a cortar hojas y las transporta hasta la aldea. Por la mañana tenían ya una gran casa. Kuyuli había hecho una casa de juguete pero al día siguiente era una casa enorme. Hacen collares de cuentas y flautas y se dirigen a la aldea del jaguar para invitarlos a una fiesta. Llegan a la aldea. «Kuyuli viene a visitarnos», dice el jaguar. Kuyuli había ido solo y se queda a dormir tres días. Luego regresa a la aldea tocando la flauta. «Quiero sopa de carne /tuma/ y cerveza /kasili/», dice. Come y comienza a danzar. Más tarde aparecen muchos jaguares a la fiesta. Apenas llegan provoca Kuyuli un gran viento. «Vamos a la casa», dice Kuyuli. Pero Comadreja /ëkëlëpükë/ (*Eira barbara*) no quiere entrar. Comadreja dice a su mujer: «No entres. Tienes que quedarte conmigo ahora». Una vez que danzan en la casa Kuyuli provoca su derrumbe y los jaguares mueren aplastados. Comadreja huye al bosque. Kuyuli no sabía hacer fuego pero tampoco se quería quedar con la abuela sapo /pëlë/. Él se había ido con la vieja sapo para robarle el fuego. Una vez había logrado robarle el fuego. «¿Por qué me robas el fuego?», grita la vieja. «Si quieres que se mantenga vivo, tienes que echarle agua y arena», dice. Kuyuli echa agua y arena al fuego y así lo apaga. Por la tarde se convierte en una paloma /wamu/ y se dirige a la casa de Vieja Sapo. Allá, ella lo toma. «Quizás es Kuyuli», se dice. Lo mete en la casa y le da de comer. /Wamu/ se acerca entonces al fuego y mira atentamente para saber cómo hace la vieja el fuego. Ve que la vieja se inclina sobre los leños y suelta un pedo, produciendo así fuego. El pájaro se sienta junto al fuego. «No te vayas a quemar», le dice la vieja. Lo retira. Luego se va al río a buscar agua y el pájaro aprovecha ese momento para huir con un leño encendido. Pero se aleja mucho. Se queda cerca de la aldea a escuchar las protestas de la vieja. «Para hacer fuego hay que usar madera blanda [podrida] /iakohok/ y soplar

con una flauta /luwe/. Y tienes que echarle agua. ¡Siempre vienes a robarme el fuego!» El pájaro se va. Su hermano le pregunta qué ha dicho la abuela y Kuyuli le repite la historia. Toman maderillas de un árbol podrido /iamkëla/. Hacen todo lo que dijo la vieja y entonces no pueden hacer fuego. Roban otro tizón a la vieja y esta vez ella les dice cómo se hace el fuego. Kuyuli hizo entonces a los hombres. Primero hizo gente de cera de abeja y los envió al plantío, pero con el calor del sol se ablandaron y terminaron derritiéndose. Al caminar bajo el sol se cayeron y se quedaron pegados a un árbol. Cuando Kuyuli fue a buscarlos encontró sólo una masa semilíquida pegada a un tronco. Arranca la placa y la arroja al bosque. «Tienes que transformarte en /sikale/, en /itwatwat/», grita. Luego hizo mujeres de mimbre /wama/, pero la mujer no tenía dientes. Entonces hizo dientes de maíz. Por esto Kuyuli también se llama Arumakali, porque hizo a los hombres. Luego envió a la mujer a buscar mandioca al plantío. Al volver le pregunta si los dientes son buenos. «Sí, están bien», dice la mujer. En ese época el jaguar no tenía dientes y al ver los de la mujer también quiere tenerlos. Le pidió a Kuyuli que le hiciera dientes. Kuyuli le puso dientes de piedra, por eso es por lo que los dientes de jaguar son tan duros y fuertes. Kuyuli estaba en el agua porque la vieja sapo le había puesto allí. Estaba allí cuando apareció otro jaguar. Le pregunta a la vieja: «¿Quién está ahí en el agua?». Pero la vieja no quiere decirlo. Después Kuyuli hizo otras cosas, cuchillos. Le preguntan si los había robado, pero él dice que los hacía él mismo. Más tarde enseñó a cocinar a los hombres, pues hasta entonces no sabían. Un hombre pregunta a su mujer por comida, pero ésta dice que se ha acabado. Le pregunta a Kuyuli: «¿Te has comido todo?». Entonces lo mata. El hombre cava una fosa. Kuyuli cae desprevenido en ésta y el hombre lo cubre con arena. Pero finalmente logra salir. «¿Por qué has hecho caer a Kuyuli en la fosa? Kuyuli ha hecho muchas cosas por nosotros y ¿quieres matarlo?» Kuyuli sale de la fosa. «¿Dónde estabas», le pregunta a su primo. «Estaba en un hoyo.» «Y ¿por qué?» «Un hombre me puso ahí. Yo había preparado comida.» Por esto es por lo que Kuyuli es también llamado Jesús. «¿Está Kuyuli aún ahí?», pregunta un hombre. «¿Por qué lo has asesinado?» «Yo no sé dónde está Kuyuli. No le he visto en mucho tiempo.» Pero el primo de Kuyuli sabe que el hombre lo ha asesinado. «Nunca más debes hacer esto», dice. Tiempo después, cuando los hombres habían salido a abrir plantíos, Kuyuli se acerca a la aldea y le pide a las mujeres que lleven /kasili/ a los hombres. Kuyuli se ocupa limpiando su casa. «Vayan ustedes», dice. Pero poco después llega Kuyuli al plantío

llevando /kasili/. Le piden que los ayude a cortar un árbol, pero Kuyuli se niega. Le escogen un árbol pequeño. «¡Aléjense, porque si no los puede aplastar!», dice. Pero los hombres se ríen al ver al árbol tan pequeño. El árbol cae sobre ellos. Al caer el árbol pequeño, caen todos los demás. Los hombres mueren aplastados. Pero Kuyuli los resucita y los pone en el mismo lugar. Con la sangre traza líneas en los rostros de los hombres, en la nariz, en la frente, y en las mejillas. Luego se va a la aldea. «¿Dónde están los demás? He escuchado que los mataste», dice un hombre. Entonces lo matan con un palo. Después aparecen los hombres que creían muertos tocando una flauta. «¿Dónde está Kuyuli, pregunta su primo /ipam/. «Yo lo maté», dice el hombre. «No tenías que matarlo. Los wayana no somos así.» El asesino no dice nada. Días después la mujer de Kuyuli decide pasar la prueba de iniciación. Se queda todo el día en la casa de los iniciados. Después de la reclusión va la mujer a bañarse al río con su madre. En el río ve a Kuyuli. «¡Ah, Kuyuli no está muerto. Ha vuelto a mirarme!», dice. Kuyuli estaba en una canoa. Va luego a la aldea. «No he muerto», dice. «También he escuchado que resucitaste de la prueba de iniciación.» Otra vez va la mujer a bañarse a un río y un gran pez salta sobre ella. «¡Ya sé que eres Kuyuli!», dice la mujer. «¿Has terminado ya?», le pregunta su madre. «Sí, pero no puedo moverme porque Kuyuli me ha agarrado. Me quedo aquí, pues no puedo caminar», dice. «Estás bromeando», dice la madre y comienza a jalarla de un brazo. Kuyuli la arrastra hacia abajo. La madre la agarra de los brazos y luego de los senos, pero no puede contra la fuerza de Kuyuli. Dice entonces a Kuyuli: «Yo no te maté. ¿Por qué te llevas entonces a mi hija? Yo no te maté. Fueron otros hombres. ¡Deja a mi hija!». Pero Kuyuli no la suelta y la arrastra consigo. «Mamá», dice la chica, «no puedo volver, pero no voy a morir. Voy a vivir en el agua». Otra gente se mete al agua para tratar de sacarla, pero no la pueden mover. La mujer se queda entonces en el agua. Días más tarde, del suelo de la casa de hombres /tukusipan/ sale la mujer y le pide a su madre que le lleve comida. Ella le lleva comida y la hija come. Los otros van también y tratan de jalarla del suelo, pero no pueden moverla. La mujer tiene la mitad del cuerpo metida en el suelo. Comienzan a cavar alrededor de ella pero no consiguen moverla. Cavan profundamente, pero la mujer se hunde cada vez más, «¡Sal, sal!», grita la madre. «No, me quedaré con Kuyuli. No moriré. Ustedes morirán, pero yo no», dice la mujer. «Me voy al cielo con Kuyuli. Por eso nos vamos por la montaña. Kuyuli y yo no moriremos nunca.» Entonces van al cielo. Después otro hombre trata de subir al cielo pero muere en el intento. Pero no es un Kuyuli. No resucita [Wayaman].

Es difícil desentrañar ahora por qué llegó De Goeje a la conclusión de que Kuyuli es el gemelo menor hijo de Zarigüeya y de que, asociado a Luna, se opone al mayor, hijo de Sol y asociado a Orión y al Señor del Bosque. En el mito que él mismo comenta no se encuentra mencionado un episodio que indique que Zarigüeya sea su padre. La historia es algo diferente: en ese mito el padre es Sol o Viento o Cielo (*supra*). En M23-24, sin embargo, el personaje Zarigüeya sí aparece mencionado: en camino hacia la aldea de Jaguar, que es el padre de su hijo, una mujer se encuentra con Zarigüeya, que le exige acostarse con ella a cambio de que él le señale el camino. La mujer accede, pero antes se mete unas hojas en la vagina. La precaución de nada le sirve, pues cuando retira las hojas se encuentra con un bebé zarigüeya. La mujer es devorada por los jaguares. En el mito (M23) se lee que Vieja Sapo lo pone —evidentemente al bebé zarigüeya, pues el otro aún no había nacido— en una marmita, y que se transforma en una tortuga que pone huevos. Vieja Sapo no puede impedir que los jaguares se coman a la tortuga, pero logra rescatar los huevos. Del huevo sale Kuyuli. Más adelante se menciona en el texto a dos chicas hermanas de Kuyuli: Letukalipë y Molokolipë. Sin embargo, en el mismo texto se lee que la mujer y el hijo zarigüeya ya habían sido devorados por los jaguares. Esta versión es bastante oscura en lo que se refiere al episodio en que interviene Vieja Sapo, porque no se sabe a quién oculta en la marmita: si a la mujer, si al bebé zarigüeya o a ambos, ni se sabe quién se cambia en tortuga. En M24 la mujer debe igualmente acostarse con Zarigüeya, pero arroja al bosque el semen que se escurre por entre las hojas originando así dos especies de aves: el cardenal verde y la oropéndola.

Las características de la zarigüeya permiten, quizás, explicar esos pasajes de los mitos: nocturno, con un período de gestación corto, de 12 a 13 días, de doble útero y que tiene, dependiendo de la especie, entre 2 y 18 crías cada vez (Rodríguez de la Fuente 1975: 67-77), el personaje Zarigüeya se presta bien para desempeñar la función de padre de Kuyuli y sus hermanas. La zarigüeya es, además, consederado un animal sanguinario de gran apetito sexual (Schoepf 1987: 134). Quizá se puede oponer al jaguar: con un período de gestación de alrededor de 100 días y que tiene normalmente una sola cría cada vez (Rodríguez de la Fuente 1975: 202-208); el jaguar es, además, diurno. Si, como mostramos en las páginas finales del capítulo anterior, la

oposición Pléyades/Orión recubre la oposición luna/sol y, consecuentemente, noche/día, entonces esta misma oposición puede expresarse, en el plano de la zoología, recurriendo al par zarigüeya/jaguar.

Con todo, la asociación de Kuyuli con Luna no es fácil de establecer. En M23-M24, por lo demás, no se la menciona directamente. Hay, sin embargo, otros episodios que podrían indicar una cierta conexión entre los héroes culturales y Luna y la mandioca: la realización del festival al que invitan a los jaguares y el robo del fuego. En M23 se dice que Kuyuli hizo el ñame. En M24 se agrega que hizo al maíz y a las mujeres —sin duda, las mismas mujeres que en M23 hace el hermano de la madre de Kuyuli— y que enseñó a cocinar a los hombres. En el mismo mito se añade un episodio en que el héroe aparece abriendo un plantío y llevando cerveza de mandioca a los hombres. Otro episodio recuerda fuertemente M11 y, en grado menor, M12, pues ya mostramos la relación entre esos dos mitos: se recordará que en M11 dos hombres cavan una fosa y se matan mutuamente para devenir, el que cayó en la fosa quedando medio afuera, Orión, y el que cayó «bien», *i. e.* enteramente, las Pléyades. En M24 se trata de la misma cosa, aunque aquí uno de los hombres es Kuyuli, que es atacado por el hermano de su mujer. El héroe sale tiempo después de la fosa, cuando los aldeanos han ido a abrir plantíos al bosque, y pide a las mujeres que lleven cerveza de mandioca a los hombres. Puede ser, así, que Kuyuli sí sea asociado con las Pléyades en alguna de sus coyunturas significativas con respecto al ciclo agrícola: la muerte de Kuyuli, su regreso como Pléyades y su conexión con las labores agrícolas indicaría, respectivamente, el fin de las lluvias y el comienzo del estío, pues los wayana abren los campos en esta estación.

Ahora, habíamos ya avanzado en el tratamiento de la astronomía wayana, que algunos grupos de estrellas, independientemente de las significaciones que se les asignasen de acuerdo con las coyunturas consideradas importantes en el ciclo anual, eran o debían de ser asociadas con el curso anual del sol. En la versión recogida por Schoepf se creería encontrar una confirmación de esta proposición. En ese mito, en uno de los episodios finales, se lee que en ese tiempo el sol estaba estacionario en el cielo y que se originó después de la unión incestuosa de los gemelos con sus hermanas acuáticas (1987: 131). Después los gemelos subieron al cielo. Uno de ellos, Pulupuluapo, se transformó en las Pléyades, Kuyuli en las Híades y Kutumo en Orión. Vieja Sapo

Pëlë devino la constelación /pelelirku/ o /pëlëhku/, aún no identificada (*id.*, p. 132). Los gemelos dicen a Vieja Sapo que se ponga detrás de ellos para que llueva un poco a fines de la temporada pluviosa. Las coyunturas significativas de esta constelación debían de ser, de acuerdo con Schoepf, cuando se encuentra en el cenit y cuando comienza a ocultarse (*id.*, p. 137), lo que no significa mucho. Pero agrega que el período en que estas coyunturas de la constelación son observadas va de julio a septiembre. En otras palabras, la constelación de /pëlëhku/ debía de ser asociada, en un plano espacial, con el período que se inicia con el solsticio de junio, mientras que las Pléyades, con el período que se inicia con el solsticio de diciembre y, en el plano estacional, con la sequía y las lluvias, respectivamente. Sería inusitado, en verdad, encontrar que el mito gire sobre la instauración del orden estacional y sobre el origen del movimiento aparente del sol sin asociar a los personajes de los mitos con el curso del astro. En ese mismo mito se lee, además, que con el incesto se originó la alternancia de la noche y del día (*id.*, p. 131), mientras que no se menciona el origen de la luna. La luna misma, como se sabe, se habría igualmente originado, en algunas versiones, en un incesto entre hermanos (*id.*, p. 137.)

Hay otro episodio interesante en la versión de Schoepf. Cuando comienza la inundación aparece progresivamente un personaje aliado de los gemelos, Kutumo —que, según el autor, es un espíritu del agua /ihpo/ (1987: 135)—, que trata de refugiarse con ellos en una plataforma. El personaje en cuestión desciende un momento y entonces una serpiente lo muerde y le corta una pierna. Kutumo deviene Orión (*id.*, p. 126). En el mito se lee un pasaje que intriga: como tiene sólo una pierna, aparecerá más tarde, siguiendo a las Pléyades y a las Híades. En M23-M24 se encuentra, si se quiere, un lejano eco de este episodio sobre el origen de Orión. En M23 se lee que cuando los gemelos estaban encima de la palmera, los espíritus /ihpo/ trataron de agarrarlos, sin éxito, y en M24 que, estando en la palmera, uno de los hermanos se cae al agua, pero el otro logra rescatarlo. Quien rescata a Orión, en la versión de Schoepf, es Kuyuli, que más tarde devendrá las Híades.

Ya antes habíamos mostrado que las Pléyades son por doquier en América asociadas a las ranas y que las ranas mismas, entre algunas poblaciones, son tenidas como responsables de las lluvias y, al mismo tiempo, como dueñas del fuego. En M23-M24, y en otros que examinaremos luego, una vieja rana aparece como protectora de Kuyuli y/o

de su madre, aunque después disputa con sus «nietos» a causa del fuego de cocina. La relación entre Kuyuli y las lluvias, esta vez por medio de las ranas, vuelve nuevamente a aparecer. También los wayana de Brasil asocian a las ranas con las grandes lluvias de fines de la estación pluviosa (Schoepf 1987: 137). En la versión recogida por Schoepf hay, además, otra indicación de la asociación de los gemelos con las lluvias. Ese episodio bastante oscuro en que la uña de la madre les habla aparece provisto de la siguiente explicación: los gemelos las recogen y las amarran a un extremo de las flautas o trompetas, con ocasión del festival con los jaguares, para provocar las lluvias (*id.*, p. 124). Agrega en una de las notas que

> en la versión de Yutala, uno de nuestros informantes, es el grillo *chirik-chirik*, quien encontró las uñas de Arumana para dárselas a los muchachos. Al poner las uñas en una cañita, a la manera de la flauta llamada 'flauta de uñas de armadillo gigante' *méraïme amohawi*, y al tocar el instrumento, los hermanos habrían llamado a la lluvia. No es necesario precisar que en la naturaleza el llamado del grillo es un anunciador de lluvias (*id.*, p. 135).

Pero quizá más significativa, en estos mitos, es la realización del festival al que invitan a los jaguares. En efecto, en los festivales que se realizan con ocasión de la iniciación masculina, la cerveza de mandioca juega un papel de importancia central. De hecho, todo el ciclo de danzas que caracteriza el festival, y alrededor de las cuales se ordenan las otras partes de la iniciación, se sostiene sobre una metáfora de intercambio de cerveza de mandioca por mujeres (véase la Introducción etnográfica). Los invitados bailan el /kanawa/ en el centro de la plaza, mientras que los anfitriones bailan la danza /maipuli/ en los alrededores, los primeros pidiendo cerveza de mandioca, los segundos mujeres para casarse. El rito, dejando de lado el aspecto iniciático por un momento, puede en verdad caracterizarse como una ceremonia destinada al intercambio matrimonial, porque sólo las mujeres elaboran la mandioca, de la cual la cerveza es el producto más refinado. Además, el consumo de cerveza, tanto durante el festival como en otros períodos del año, es compulsivo, tal como la participación misma en los festivales. A este propósito, vale la pena traer a colación el comentario de Schoepf sobre el episodio en que aparece la invitación a los jaguares.

Éstos deliberan entre ellos, en esa versión, y deciden asistir aun si corren riesgo de ser atacados por los gemelos. Los wayana no pueden rechazar una invitación a un festival de esta clase: «no se puede, por orgullo o por reto, declinar una invitación, incluso, y sobre todo, si se presiente que su término será trágico» (1987: 135). Como entre los kaliña, con el consumo de cerveza muestran los wayana su gratitud hacia el marido de sus mujeres, Luna y, además, su adhesión al orden instaurado por los gemelos. En el capítulo anterior habíamos citado las observaciones de Delawarde sobre la manera que usan los indios de la Guayana Francesa para dirigirse al astro. En ese fragmento, Delawarde escribe que los kaliña celebraban una fiesta /kasili/, *i. e.*, 'cerveza de mandioca', con ocasión de luna nueva, mientras le pedían que les llenara sus cestos vacíos (1967: 366). Sobre la realización de /kasili/ relacionados con luna nueva no hay ninguna duda: en los mitos mismos se lee que antes, cuando Luna descendía a tierra a inspeccionar los plantíos, los hombres lo esperaban con /kasili/ (Cirino 1977, vol. II, p. 30).

Hay otro mito en que la relación de Kuyuli con la mandioca, o, al menos, con las plantas cultivadas, aparece más claramente.

M25 Origen de las plantas cultivadas 1

> La gente de una aldea va a abrir plantíos. Luego va, tras ellos, Kuyuli. Lleva /okë/ [kasili]. Él dice a los otros: «Yo también quiero abrir un plantío». Los hombres le dicen: «Si quieres, abre uno». Entonces él derriba un gran árbol. «¡Cuidado!», grita, «¡El árbol cae!». Pero solamente un hombre hace caso de su advertencia. Cuando el árbol cae Kuyuli se mete debajo del árbol mismo, pero los otros son aplastados y mueren. Kuyuli va a mirar a los muertos y cuando los mira ellos resucitan. El hombre que no había muerto regresa a la aldea y cuenta que Kuyuli ha matado a todos los otros. Los hombres agarran a Kuyuli, lo golpean y lo meten a un mortero /ako/. Ahí le pegan tal como los negros muelen el arroz. Pero Kuyuli no muere. Días después se encuentra en el río. La gente pensaba que él había muerto, pero él se encontraba en el río. Se le veía en el río tal como se ve a los peces en la estación seca. Dos mujeres van a buscar agua al río. Una dice a la otra: «Mira ese pez /matawale/ [tukunaré]. Ve a buscar las flechas /püleuna/». La mujer quiere atrapar al pez. El pez era Ku-

yuli. Pero la mujer yerra el tiro y el pez se acerca a ella y la agarra. La arrastra hacia el río. Luego Kuyuli recupera su forma humana y se aparece en el pueblo con la mujer. La gente va a mirar. Kuyuli parecía entonces un hombre muy viejo. La mujer también. Dos días después van a mirar otra vez y los encuentran muy jóvenes, como chicos de quince años. Más tarde la gente va a danzar a otra aldea y Kuyuli se queda en la aldea con un amigo. El cuerpo de Kuyuli estaba lleno de heridas y de llagas. Su amigo se llamaba Sika. Kuyuli le dice: «¿Vamos a danzar? Anda a buscar genipa /küpe/». Sika vuelve con genipa, lo muelen y luego lo beben. A la mañana siguiente se dirigen a la aldea donde la gente está danzando. Al llegar, el hijo de Kuyuli dice a su madre: «¡Mi padre viene, mi padre viene!». La mujer dice: «Tu padre no ha venido, ¡qué dices! Tu padre está podrido». Pero Kuyuli tenía el cuerpo pintado con genipa. «Mi papá te llama», dice el chico. Luego se acerca a su padre: «Mi madre dice que no puedes haber venido». Cuando Kuyuli escucha esto, se enfada. Comienza a danzar. Su amigo le ofrece /okë/. Cada vez que la calabaza se vacía se llena por sí misma. Por la mañana comienza el /malaké/. Una vez que termina la danza del /malaké/ [la prueba de avispas y hormigas] Kuyuli se pone a danzar sobre el /ëhpatpë/. Al danzar comienza a salir agua de debajo del instrumento. Kuyuli se va a buscar a su hijo y lo lleva a la plaza. Kuyuli tiene un mortero /ako/ consigo. El agua aumenta. Kuyuli llama a su amigo y le dice que tome la maza de guerra /kapalu/. Él mismo le da una maza. Su hijo se mete al mortero y él se sube a un árbol /kweri/. El agua ahoga a los aldeanos. Con el agua vienen también grandes peces. Tiempo después, cuando el agua baja de nivel, Kuyuli se encuentra todavía en el árbol. Allí hace al guacamayo /kënolo/ (*Ara macao*), al tucán /kiapok/ (*Ramphastus toco*) y otros. Él estaba en la palmera /kwai/ (*Mauritia flexuosa*). Su hijo también estaba en la palmera. Luego Kuyuli hizo al carpintero /wetu/ (*Campephilus rubricollis*) y a la oropéndola /sikale/ (*Zarhynchus wagleri*). Había un gran río sin árboles. Kuyuli había hecho los primeros pájaros para que cruzaran el río pero éstos mueren antes de llegar a la otra orilla. Entonces hace al carpintero y a la oropéndola. Él envía a los pájaros a buscar medicinas /api/ para hacer que desciendan las aguas. /Wetu/ y /sikale/ logran cruzar el río y encuentran un hombre a quien le piden las medicinas. Se quedan ahí una semana y luego regresan al árbol. Arrojan la medicina al agua. La medicina era como /pisusuk/ [un fruto que no se come y que se usa como carnada de peces /kumaru/]. Entonces el agua desciende. Más tarde, el río se seca. Aparece entonces /ihpo/. Kuyuli habla con su amigo:

«No tenemos mujeres». Entonces escuchan el ruido que hace una hoja al caer al agua. Debajo de la hoja había muchos gusanos. Kuyuli dice: «Quizá las mujeres se encuentran ahí debajo». Van a mirar y los gusanos muerden a Sika. Ellos hacen una casa de mimbre /wama/. Antes, /Kuyuli/ había dado el fuego a Vieja Sapo /pëlë/. Hacen trampas /mapë/ para pescar /anyumara/. Van a la mañana siguiente a mirar las trampas, pero las encuentran vacías, pues /pëlë/ las había vaciado. Kuyuli está muy enfadado. Kuyuli hace al pájaro hornero /makahoho/ (*Xenops minutus*) para que le avise si alguien se acerca a las trampas. También hace al aguilucho /kalao/ (*Daptrius americanus*). Pero el hornero no puede silbar fuerte y por eso hace al aguilucho. Al ver a la vieja el pájaro silba llamando a Kuyuli. Kuyuli se acerca rápidamente a la nasa. Le dice a la vieja: «¡Tú eres la que roba los peces de mi trampa!». «Ven conmigo», dice la vieja. «Vamos a mi aldea.» La vieja y Kuyuli se alejan del lugar. La vieja se pone a tostar pan de mandioca. Va a buscar leña y la pone debajo de la plataforma de cocina. Pone su trasero sobre la plataforma y suelta un pedo que produce el fuego. Luego Kuyuli dice: «Abuela /kuni/, tengo frío». La vieja pone una pequeña hamaca junto al fuego. Kuyuli se mete en la hamaca. Pero por la noche se cae de la hamaca al fuego. Entonces agarra algunos tizones y huye. Pero el fuego se apaga. Hace a otros pájaros con la misión de que roben el fuego de la vieja. Al pájaro trompetero /manhali/ (*Psophia leucoptera*), pero éste se muere al querer robar el fuego. Hace al carpintero /wetu/, pero también fracasa. Hace al jaguar /kaikui/ para que asuste a la vieja para poder robar el fuego. El jaguar se aparece a la vieja pero ésta se enfada. «Si quieres hacer fuego usa piedras /tëpu/, arena /hamut/ y agua /tuna/», le dice la vieja /pële/ a Kuyuli. Cuando trata de hacer fuego con arena y agua no tiene éxito y vuelve a donde la vieja. La vieja estaba muy enfadada. Cuando lo ve le dice: «Si quieres fuego, hazlo con /kamawe/». Él va a buscar /kamawe/. Se acerca a una laguna y mira al fuego concentradamente y él mismo se vuelve fuego. Hace un fuego con resina /awa/. Así puede cocinar sin necesitar a la vieja. Luego le salen granos con pus en el pecho y él los aprieta. La pus sale. Hace pan con la pus. Va a visitar a su amigo Sika. Se saca pus del pecho y hace pan, pero su amigo no quiere comer. Van al bosque, Kuyuli dice: «Toma tú un camino y yo tomaré otro». Más tarde vuelve a encontrar a su amigo y le dice: «Mátame». Su amigo lo golpea. Antes le había dicho: «Mátame y yo vendré a visitarte durante el tiempo seco». Su amigo lo golpea con un palo y Kuyuli muere. Luego, en el lugar donde muere Kuyuli, surge un plantío grande. Cuando su amigo va a visitar el lu-

> gar se encuentra con que éste es un plantío. En el plantío había toda clase de cultivos [Sintaman].

No puede ahora haber duda sobre la relación de Kuyuli y/o del mito de los gemelos con el origen de la mandioca y de Luna. En el último episodio de M25 volvemos a encontrar la noción de que las plantas cultivadas o los plantíos se originan del cuerpo de Kuyuli. En M24 se trata de un cuñado que mata a Kuyuli: el héroe explica su muerte diciendo que había preparado comida y aparece tiempo después cuando los indios se ocupan de abrir plantaciones en el bosque. Y en M11 se narra que dos amigos se matan mutuamente: uno deviene Orión, el otro las Pléyades (*supra*). La asociación entre el origen de las plantas cultivadas y la corrupción, podredumbre y hediondez se encuentra en otras muchas tribus amazónicas y guayanesas. Un mito mundurucú atribuye el origen de las plantas cultivadas al cadáver de una mujer que se hace matar (Krusse 1946-1949: 619-621: *cf.* Lévi-Strauss 1966 [1972]: 195). El origen de las plantas cultivadas se encuentra así íntimamente conectado con el origen de las Pléyades.

La asociación con Luna aparece en M25, inesperadamente. Se recordará que en muchos de los mitos que tratamos en el capítulo anterior se trata de un personaje, Luna o Pene, que huye con las mujeres de una aldea. Cuando los hombres regresan, descubren el abandono de las mujeres y siguen sus huellas, que conducen al tambor de tierra. Debajo del tambor hay un río que los hombres no se atreven a cruzar. En M25 se cuenta que Kuyuli, estando con su amigo y conversando sobre la ausencia de mujeres, se va a mirar debajo de una hoja que flota en el río, después de lo cual levanta la casa de hombres /tukusipan/. La comparación con los mitos sobre Luna es menos forzada de lo que pudiese parecer: si en esos mitos se narra tiene que Luna se va con las mujeres por la fosa del tambor/río y en M25 que Kuyuli va a buscar mujeres al río, es que en la mentalidad wayana el río, el tambor de tierra, Luna y Kuyuli pertenecen a un mismo núcleo de significación.

En M25 se dice, además, que Kuyuli aparecerá con el tiempo seco, que desmiente en apariencia la asociación de las Pléyades con la temporada de lluvias. De hecho, como ya vimos anteriormente, la ascensión recta de este grupo de estrellas permite asociarlas tanto con las lluvias como con la sequía, dependiendo de si se observa su salida he-

liacal en junio, su puesta cósmica en abril, su salida cósmica en noviembre, su puesta heliacal en diciembre, etc. Como por doquier, en la zona amazónica-guayanesa, el par Pléyades-Orión marca la alternancia de las estaciones (Lévi-Strauss 1964 [1968]: 226). Coudreau había ya registrado que la luna, *i. e.* el mes de abril era llamado 'luna de las Pléyades', mayo 'luna de /petpine/' (1893: 233). La identificación de /petpine/ o /ipetpun/ con la Osa Mayor merece reservas (Magaña 1987a: 77-78). Las Pléyades se ocultan cósmicamente en abril/mayo, en el período caracterizado por grandes temporales y tormentas, y vuelven a surgir heliacalmente en junio, cuando comienza la sequía. Orión repite el mismo movimiento un mes después.

He aquí otras versiones del mito de los gemelos.

M26 Origen del fuego 3

> Había un niño en el vientre de su madre. Estaban en el bosque. Había una flor /tekulem/ muy bella y le dijo a la madre que la cogiera. La madre la cortó. Más tarde, por el camino, dan con otra flor y el bebé vuelve a pedir a la madre que la corte. La planta /tekulem/ da flores de muchos colores. Más tarde llega la mujer a la aldea del jaguar. Al llegar, la mujer se convierte en una tortuga /kulipütpë/. Los jaguares se ponen a jugar con la tortuga y a rasparle el caparazón. Los huevos, donde había dos chicos y dos chicas, dicen a la abuela sapo /pëlë/: «¡Escóndenos debajo de la marmita, si no los jaguares nos comerán!». La abuela hace lo que le dicen. Los jaguares se comen a la tortuga. /Kuni pëlë/ pone los huevos en algodón. Tiempo después se abren los huevos. Primero salen los dos hombre?. y Umawuale. Luego las dos mujeres, Palali y Urukani. Con los cuidados de la abuela crecen muy rápido. Ella les da entonces arcos y flechas para que jueguen. Los muchachos van a jugar al bosque. Más tarde le preguntan a la abuela: «¿Quién ha matado a nuestra madre?». La vieja sapo dice que no sabe. Otro día van los chicos al plantío. Ven allá un pájaro /pëti/ y lo quieren flechar, pero cuando están apuntando el pájaro grita: «¡Yo no me comí a su madre de ustedes!». Los muchachos no disparan. Más tarde quieren tirar sobre el guaco /ëwoko/ (*Crax rubra*). El pájaro les dice: «¡Yo no me comí a su madre. Fue el jaguar!». Los muchachos vuelven rápidamente a donde la abuela. «/Ewoko/ dijo que él no había comido a nuestra madre, que fue el jaguar.» «Sí», confiesa entonces la vieja. «Fue el jaguar.» Los mucha-

chos se ponen a pensar cómo vengarse del jaguar. Hacen a la hormiga amarilla grande /tëtëka/ y la envían a buscar algún resto de la madre: cabellos o uñas. Pero no tiene éxito. Hacen entonces a la hormiga /iuk/ y la envían por lo mismo. /Iuk/ encuentra una uña de la mujer y la lleva a la aldea. Le dicen entonces a la abuela que van a la aldea del jaguar a buscarlos. Hacen una casita para jugar y la casa se transforma en una enorme maloca. Luego salen hacia la aldea del jaguar. Tienen la intención de invitarlos a una fiesta. Convierten a /iuk/ y a las otras hormigas en hombres —también a las rojas grandes /kahamá/—. Van entonces a invitar a los jaguares. «Quiero hacer una fiesta para danzar», dice —pues fue solamente uno a hacer la invitación—. Habló largo rato con el jaguar. «Vamos a tomar /kasili/. Mi abuela me envió para esto. Quiere que tengamos una fiesta juntos», dice el chico. El muchacho se queda a dormir en la aldea de los jaguares. Bebe genipa /kupë/ y entonces aparecen en su cuerpo muchos diseños. Vuelve a la aldea y envía a los hombres a buscar los cestos /maipuli/ de /kasili/ que han hecho los jaguares. Los jaguares van a la aldea de los muchachos. Se comienzan a preparar para la fiesta: se ponen collares, cuentas, /okalat/. Comienzan a danzar. A medianoche los muchachos provocan vientos y lluvia para obligar a los jaguares a refugiarse en la casa. Comienza a llover fuertemente. «¡Métanse aquí dentro del /tukusipan/!», dicen. La gente se mete entonces al /tukusipan/. Pero /ëkëlëpukë/, un jaguar negro, no quiere entrar. Éste es un jaguar grande que se alimenta de caña de azúcar. Entonces hacen caer la casa y los jaguares mueren [Epoia].

M27 Origen del fuego 4

Tenía un hombre su cuerpo llagado. Las mujeres, durante una fiesta, se negaron a danzar con él a causa de las llagas. Van de visita a otra aldea y él queda solo. Aparece entonces Mopo: «¿Vamos a danzar?». «No quiero, tengo muchas heridas en mi cuerpo.» Mopo le dice que se dé un baño en el río. Se baña y las llagas desaparecen. Cuando se seca, Mopo le dice que tome genipa. Al beber, su cuerpo se cubre con las pinturas corporales negras. Con el primer trago aparece el motivo del cangrejo /kalapu/ en las piernas. Con el segundo el motivo del jaguar /kaikui/ en el pecho y en la espalda. Mopo le había preguntado antes dónde poner los diseños. «Vamos a danzar», le invita Mopo. Se pone un cinturón blanco para la camisa, cuentas, etc., y sale a la danza. Van al desembarcadero. El hombre llama a su hijo.

«Ve a buscar a tu madre y dile que quiero algo de mandioca.» El chico va a donde la madre y le dice que su padre tiene hambre. «No, tu padre no está aquí, pues se ha quedado enfermo en casa», dice ella. «No, mi padre está aquí. Ya ha llegado.» Vuelve al desembarcadero con las manos vacías. «Mi madre no quiere darme nada, pues dice que te has quedado enfermo en casa.» Por la tarde, a la puesta del sol, el hombre comienza a danzar con Mopo, algo apartados del grupo de danzantes. La mujer danzaba con otros hombres. Pero él se queda danzando. Van a dormir a las hamacas, luego vuelven a danzar. Su hijo le quería hablar, pero él quiere danzar solamente y no le presta atención. Ellos se quedan danzando aun después de que todos se han retirado. El hijo también danza. Mopo había llevado un mortero /ako/. Entonces Mopo y el hombre se meten al mortero y se produce una gran inundación. La gente se ahoga. Provocan relámpagos y los hombres mueren. En el río causan un remolino para atrapar a los que huyen por el agua. Mopo hace la palmera /kwai/ y trepan, los tres. No, sube solamente el hijo. Entonces aparece un águila harpía /pia/ (*Harpia harpiya*) o quizá la garza /wakalaimë/ (*Casmerodius alba egretta*) que hace, con sus excrementos, una larga cuerda. Quizás era el tiempo seco. El hombre y el chico descienden de la palmera una vez que la inundación ha terminado. No tenían fuego y se comían los peces que secaban en un amojamadero. Hacen trampas /kamina/ para /anyumara/ (*Hoplias macrophtalmus*). Agarran a uno, lo ponen en el amojamadero y lo ahúman. Los chicos [?] crecen rápidamente. Cuando ellos ponen la trampa, aparece una vieja sapo /pëlë/ a robar los peces. Los chicos hacen un pájaro hormiguero /mamaktërërë/ (*Formicarius analis*), que debía avisarles por si aparecía la vieja. Cuando ella aparece, el pájaro silba, pero tan débilmente que no lo escuchan y lo matan. Hacen el halcón /kalao/ (*Daptrius americanus*) o a un caracara que sí los avisa a tiempo. Los chicos ven a la vieja. «¡Ah, eres tú la que roba los peces!» La vieja tenía fuego y ellos no sabían cómo lo producía. La vieja sabe que los chicos tratarán de robarle el fuego. «¿Quién viene a robarme? ¿Son quizá los hijos de Mopo?», grita la vieja. Los chicos dan con un búho /pupuli/ (*Otus choliba*), que ve de noche. El pájaro se acerca al fuego sin mostrar la intención de robarlo. En un momento de descuido de la vieja, el búho agarra un tizón y vuela al campamento de los chicos. La vieja les grita a los chicos: «¡Si ustedes quieren conservar el fuego pónganle arena con agua encima!». Los chicos ponen arena al fuego y éste se extingue. Los chicos ponen trampas en el río y piden a /kalao/ que les avise en caso de que aparezca la vieja. La vieja aparece a robar y

el pájaro llama. Los chicos se acercan a preguntarle qué hace. «Oh, ¿es de ustedes esto? No lo sabía. Vengan a verme.» Entonces los chicos van a mirar cómo la vieja hace el fuego. La vieja se pone sobre la madera con las piernas abiertas y suelta un pedo. Esto es lo que provoca el fuego. El fuego lo guardaba en el culo. La vieja hace pan de mandioca, pero no tenía hamaca ni leña ni cocina. Los chicos se quedan con ella. Crecen. Ya salen a cazar. Querían agarrar un pájaro /pëti/, pero el pájaro les habla: «No soy yo quien comió a la madre de ustedes sino el jaguar /kaikui/». Los jóvenes se sorprendieron al escuchar esto. Vuelven con la vieja. «El pájaro /pëti/ dijo que él no se comió a nuestra madre sino el jaguar», dicen. Levantan una choza pequeña como una jaula y le dicen a la vieja que tienen una casa grande para danzar. La casa se transforma, en efecto, en una casa grande. Entonces invitan a todos los animales a una fiesta. «Pero, ¿cómo hicieron esa casa? Ustedes son niños, no adultos», dice la vieja. Invitan a los animales y éstos se meten a danzar a la casa. A tomar /kasili/. Pero Comadreja /ëkëlëpükë/ no entra. Cuando los animales están danzando dentro, la casa se cae y mueren todos. Pero los /ëkëlëpükë/ se salvaron porque cuando los chicos les dijeron que entraran a danzar ellos no quisieron [Kumakau].

M28 Origen del fuego 5

Una mujer estaba embarazada. Viajaba a otra aldea. En el camino, su hijo en el vientre le dice que quiere comer banano dulce /palu ewo/ ['ojo de banano', un banano dulce y jugoso que crece debajo de los bananos silvestres]. La madre va a coger el fruto. Llega finalmente a un cruce de senderos y no sabe qué camino tomar. «¿Cuál seguiré?» Elige uno que es el más usado por los jaguares. El chico vuelve a pedir: «Quiero /palu/». La mujer va a coger los bananos y es atacada por avispas. Entonces la mujer se enfada con el hijo. «¿Qué quieres comer exactamente? ¿Por qué quieres comer tantas cosas?» El chico había pedido estas cosas antes de que ella llegara al cruce. El chico se enfada y calla cuando ella tiene que elegir el sendero, por eso la mujer se metió al sendero de los jaguares. La mujer llega a una aldea. El jaguar no está en casa. Está solamente la vieja sapo /pëlë/. La mujer tenía miedo de que al volver el jaguar se la comiera, pero la vieja le dice que la protegerá. Más tarde el jaguar llega a casa: «Ya he vuelto. ¿Quién ha estado por aquí? Yo huelo algo». La mujer estaba debajo de una gran marmita /oha/ [se usaba antiguamente para cocer el

/kasili/]. El jaguar rompe la marmita y se come a la mujer. La vieja dice: «¡Dame al chico para comérmelo yo!». Entonces la vieja mete al chico debajo de un tiesto con algodón. El chico crece rápidamente. Comienza a hacer arcos y flechas. Se llamaba Mopo. Va al plantío y quiere flechar a un pájaro /pëti/, pero el pájaro grita: «Yo no he matado a tu madre! ¡Yo no me comí a tu madre!». Mopo no da en el blanco. «El jaguar se comió a tu madre», dice el pájaro. Mopo vuelve a donde la vieja y le dice lo que le ha contado el pájaro. «Por qué dice esto?» La abuela confiesa que en verdad el jaguar se ha comido a su madre. Mopo construye una pequeña casa de juguete. Al día siguiente la casa se había transformado en una gran casa. De verdad. Va al bosque y llama a los jaguares. La vieja prepara mucho /kasili/. Al día siguiente aparecen muchos jaguares por la aldea. Comienzan a danzar. Al mediodía Mopo provoca una tormenta de modo que los jaguares deban meterse a la casa. Solamente /ëkëlëpükë/ queda fuera [un jaguar negro y pequeño, jefe de los jaguares]. Mopo toca la casa, que se transforma en piedra grande, y la hace derrumbar. Los jaguares mueren aplastados [Sintaman].

M29 Origen del fuego 6

Kuyuli hizo una vez una mujer de cera de abeja y la envió al plantío. Pero con el calor del sol la mujer se reblandeció. No volvió a la aldea. Entonces hizo a una mujer de mimbre /wama/. Kuyuli quería hacer unas mujeres para ofrecerlas al jaguar. La mujer de mimbre fue también al plantío, con su cesto /katali/. Regresa a la aldea. Entonces Kuyuli hace a muchas otras mujeres y hombres de mimbre. Al terminar, los transforma como los indios que hay hoy. Va entonces, acompañado de esta gente, a la aldea del jaguar. Muchos jaguares acompañan a Kuyuli cuando regresa a la aldea. Kuyuli hace una fiesta. Ha pedido a la abuela que prepare mucho /kasili/ para los jaguares. Se dirigen éstos a danzar y Kuyuli hace que se caiga el techo sobre ellos. Mueren aplastados. /Ëkëlëpükë/, el jefe de los jagures. Se encontraba fuera y no muere [Eluikë].

M30 Origen del fuego 7

Una mujer hace pan de mandioca. Al mediodía, cuando termina, va a un arroyo a darse un baño. Para llegar tiene que atravesar un trecho

en el bosque. «¿Te vas a bañar?», le pregunta un hombre. «No tienes que bañarte. Lávate con una calabaza.» Pero la mujer no quiere y se mete al agua. El arroyo no era profundo. Pero en el agua había peces /awaripaimë/. Cuando se mete al agua la corriente crece y los árboles comienzan a caer. Kuyuli ve venir el agua y se mete en un mortero. /Ihpo/ lo quería agarrar, pero como él estaba en el mortero no pudo. El arroyo se transformó en un gran río y mucha gente murió. Más tarde, cuando el agua desciende. Kuyuli se va a la montaña. Allá hace a algunos animales: al venado /kapao/, al agutí /akuri/ (*Dasyprocta azarae*), al tapir /maipuli/ y otros. Envía a los animales al otro lado del río, pero todos mueren ahogados. Hace luego al guacamayo /kënolo/ (*Ara macao*), pero éste también muere, pues no pudo llegar a la otra orilla. Él pensaba que si los animales y los pájaros regresaban era señal de que el agua había descendido. Hizo también al buitre /kulum/. El pez /halatawaimë/ se comía a los animales que cruzaban y a los pájaros que se caían al agua. Hace a /sikale/ y lo envía a cruzar el agua. El pájaro sale y vuelve, y entonces el agua comienza a descender. La tierra estaba seca. Los peces mueren al secarse los ríos. Kuyuli baja entonces. Pero no tenía fuego. Cuando agarraba un pez lo ponía a secar al sol para poder comérselo. En un arroyo hace un dique /mapë/ para pescar. No tiene ni marmitas ni fuego, de modo que seca los peces al sol. Otro día va a mirar al dique pero no encuentra nada. /Kunumusi pëlë/ había robado todos los peces. «¿Quién me ha robado los peces?», se pregunta Kuyuli. Hace entonces al virio /pïrïrïk/ (*Vireo olivaceus*) para que le avise si se acerca alguien. El pájaro silba pero Kuyuli no escucha. Hace entonces al pájaro carpintero /wetu/ (*Campephilus rubricollis*), al cormorán /piakoko/ (*Anhinga anhinga*) y al aguilucho /kalao/. Cuando la vieja se aproxima al dique, /kalao/ comienza a silbar. Kuyuli lo escucha y se dirige rápidamente al lugar. Ve a la vieja. «¡Ah, eres tú la que me roba los peces!» «Sí, soy yo», confiesa la vieja. «¿Tienes aldea?», pregunta Kuyuli a la vieja. «Sí ¿quieres venir a comer?». Kuyuli va entonces con la vieja al pueblo. La vieja vivía en una casa. «Espera aquí», dice la vieja. «Voy a hacer pan de mandioca.» «Ve a buscar el estrujador de mandioca /tïnki/.» Kuyuli lo va a buscar pero en su lugar encuentra solamente a una gran serpiente. Regresa a donde la vieja: «No lo encuentro. Solamente hay una serpiente». «La serpiente es mi /tïnki/», dice la vieja. Lo va a buscar ella. Kuyuli mira muy bien. La serpiente que ha visto no es una serpiente sino que un /tïnki/. «Ve a buscar el cedazo /manari/», dice la vieja. Kuyuli va. «¿Dónde está?» «Allá, en la casa», dice la vieja. Pero encuentra solamente un nido de larvas /umuklawale/ o

/ëlitwale/. «No encuentro nada, solamente moscas», dice. «Ése es mi cedazo», dice la vieja. Lo va a buscar. Entonces era un cedazo. «Anda a buscar el /ëlinat/ [plataforma de barro para tostar el pan]», dice la vieja. Kuyuli no lo encuentra. La vieja le dice: «¿Cómo vamos a comer entonces? No tienes fuego, ni marmita ni cedazo, ni mandioca, ni /ëlinat/. ¿Cómo vas a comer?». Kuyuli no responde. «Ve a buscar leña», dice la vieja. Mientras se ausenta, la vieja hace el pan. Kuyuli tenía mucho frío. Él dice que tiene mucho frío para poder acercarse al fuego y robárselo. Era mediodía. La vieja hace pan y lo lleva a secarse al sol. Cuando hace esto, Kuyuli toma algunos tizones y huye. Por la noche vuelve porque el fuego que tenía se había apagado. Pero tiene miedo de aparecer ante la vieja y se transforma en búho /pehpe/. «¿Qué quieres?», dice la vieja. «¡Más fuego!» Entonces la vieja le arroja unos leños encendidos. «Para hacer fuego tienes que tirarle agua y barro», dice la vieja. Kuyuli vuelve a su campamento, pone los leños con fuego y les arroja agua. Vuelve a donde la vieja a robarle el fuego. De nuevo se transforma en búho. «¿Qué quieres?», dice la vieja. «¿Fuego otra vez? Si quieres hacer fuego tienes que buscar leña de /mutuyu/, /kalo simëlë/.» Kuyuli se pone a buscar leña y hace una gran hoguera en el bosque con un fuego que le da /pëlë/. Kuyuli no tenía nada aparte del fuego. Entonces hizo a los wayana y más tarde a los /palasisi/ o /kalipono/ ['blancos']. Luego enseñó a los wayana cómo calentar el agua, pero los wayana tuvieron miedo. Los /palasisi/ se atrevieron a calentar el agua. Por eso los wayana no tienen las cosas de los /palasisi/. Quizá si se hubieran atrevido tendríamos las cosas de los /palasisi/. Kuyuli hizo primero a los wayana. Los hizo primero con /wama/, pero ésos envejecieron pronto y murieron. Luego los hizo de cera, pero con el sol se ablandaron y perdieron la forma. Luego los hizo con barro, pero al bañarse se hundían y se ahogaban [Epoia].

En todo este grupo de mitos sobre los gemelos, héroes culturales (Métraux 1946: 1948), tienen un manifiesto carácter fundacional: giran sobre el origen de algunas instituciones sociales, tales como el matrimonio y la guerra, el origen de los ríos y montañas, la iniciación masculina, la agricultura y/o las plantas cultivadas, algunos animales, las constelaciones, y hasta el curso del sol y el orden del mundo. En lo que queda de este capítulo trataremos algunos de estos temas. Es evidente, por ejemplo, que el episodio del encuentro con los jaguares, cuando, como en M23, un indio salva su vida ofreciendo una de sus

hermanas a Jaguar, guarda relación con la instauración del intercambio de hermanas. De la misma manera, la construcción del /tukusipan/ se relaciona con esta institución. Y el matrimonio mismo, más acá de su significación en un plano sociológico, es relacionado con el curso estacional. Si no, no se entendería por qué deberían los wayana sentirse obligados a llamar a las lluvias en ceremonias destinadas a establecer uniones matrimoniales. Entre las lluvias y el matrimonio hay, pues, una relación. Y, también entre las lluvias, el matrimonio y la guerra, pues, como indican los mitos, pertenecen los tres a un mismo orden.

La relación entre el matrimonio y las lluvias es establecida por muchas tribus del Amazonas y de las Guayanas, pero no es fácil de explicar. La relación parece sostenerse sobre la homología que se establece entre los ciclos naturales y ciertas prácticas agrícolas y sociales. En numerosas tribus se sostiene que la mandioca se cosecha a los nueve meses y aunque en realidad los tubérculos pueden ser consumidos ya a los seis, se trata siempre de ajustar el ciclo agrícola al ciclo de gestación. Por otro lado, un indio no puede casarse si no ha pasado las pruebas de iniciación masculina, que se realizan a comienzos de la estación seca o al fin de las lluvias, y si no ha mostrado su habilidad como cazador. Parte de las pruebas de iniciación incluyen, en realidad, el ejercicio de los iniciados en labores propias de los hombres durante un período indeterminado —cada iniciado queda bajo la tutela de un padrino hasta que domina las técnicas de caza y pesca, la construcción de casas y canoas y las labores agrícolas que corresponden a los hombres—. En la fase final misma de la noche de aplicación de avispas, los iniciados deben mostrar su destreza con el arco y flechas tirando a muñecos que, colocados en un árbol, hacen las veces de monos arañas. En tercer lugar, los plantíos se abren a comienzos de la estación seca, de tal modo que la madera pueda secarse para que el fuego la consuma mejor y poder plantar a fines del estío. Y en cuarto lugar, las uniones matrimoniales se celebran usualmente a comienzos del estío, vale decir al mismo tiempo que tiene lugar la iniciación masculina. Que las uniones matrimoniales coincidan con los ritos de iniciación ha causado no poca confusión entre observadores desprevenidos. Así escribe Roth que

> en muchas tribus, como entre los caribe y warao, los jóvenes de ambos sexos no pueden involucrarse en una relación sexual permanente

> hasta que no han pasado exitosamente las pruebas de iniciación; en otras, el noviazgo e incluso el matrimonio mismo es una consecuencia directa de tales pruebas. El resultado ha sido que algunos autores han tomado algunas costumbres matrimoniales por ceremonias de iniciación y a la inversa (1915: 308).

El resultado de la relación entre iniciación masculina, matrimonio y agricultura es que el nacimiento del primer hijo de una pareja coincide con la primera cosecha de mandioca (Farabee 1918: 24: Magaña 1988a: 23-24: 1988i). Se puede comprender ahora por qué los iniciados deban llamar a las lluvias durante la ceremonia de iniciación. Además, la ficción del parentesco con Luna debe mantenerse, y, para no enajenarse la voluntad del astro, el nacimiento debe hacerse coincidir con las primeras cosechas.

En la versión de Schoepf la oscuridad se origina en el incesto de los gemelos. Éstos pescan a sus hermanas, que viven en el agua: «No, nosotras no somos peces», dicen ellas. «Somos vuestras hermanas. Ahora, en adelante, habrá oscuridad, habrá noche.» (1987: 131). El orden no será restablecido, escribe el autor, hasta que los hermanos incestuosos suban al cielo (*id.*, p. 136). Parece que el orden universal ha sido perturbado por el incesto: los gemelos se habrían comportado como dioses, es decir, se acostaron con sus hermanas (*id.*, p. 137). El origen de la noche no aparece, sin embargo, en las versiones que hemos examinado aquí, pero puede ser que el motivo de la inundación sea una variante de la oscuridad. En ese mito los jaguares se refugian de la lluvia en la casa de hombres, y cuando están dentro los gemelos salen, pretendiendo que van a buscar antorchas (*id.*, p. 125).

En M23 las lluvias obligan a los jaguares a refugiarse en el /tukusipan/, pero no deja de llover y los gemelos se meten a un cesto que crece hasta alcanzar la altura de una palma. Los muchachos arrojan al agua a sus hermanas, después de que han tirado a varias aves y animales. En el agua que rodeaba la palmera se encontraban espíritus acuáticos /ihpo/. En M24 la inundación comienza apenas nacen los chicos. Se refugian, con Vieja Sapo, en una palmera. En este mito no se menciona a las hermanas, pero Kuyuli mismo deviene un pez que agarra a una muchacha. Los indios corren en su ayuda, pero no pueden rescatarla. Días después aparece la mujer por un agujero en la tierra en el /tukusipan/ y pide comida. En M25 la inundación se produce

cuando Kuyuli comienza a danzar en el tambor de tierra: el agua sale de la fosa del tambor. Kuyuli se refugia en un mortero y, como está solo, va a buscar, sin éxito por lo demás, mujeres al río. En M27 la inundación es causada por Mopo no para terminar con los jaguares sino para vengarse de su mujer, que le niega el pan de mandioca. Se mete en un mortero. En M28-M29 no hay inundación; solamente una tormenta que obliga a los jaguares a meterse a la casa que entonces el héroe transforma en piedra y hace caer sobre los invitados. En M30 hay una inundación que se provoca cuando una mujer toma un baño en el río después de hacer pan. Kuyuli se mete en un mortero y llega a una montaña.

En todos estos mitos, con todo, las mujeres aparecen siempre asociadas al agua y la relación entre hombres y mujeres se establece por medio del tambor de tierra y/o de la casa de hombres. Lo mismo en los mitos sobre el personaje Pene o Luna: las mujeres se escapan por la fosa del tambor de tierra. Los hombres no se atreven a cruzar el río que encuentran debajo. El /tukusipan/ fue construido por los gemelos para ofrecer protección a los invitados —con la intención de matarlos—. La casa de hombres, que se encuentra al centro de la aldea y en torno a la cual se ordenan las casas residenciales, es conceptualizada como el centro del mundo. Aquí se realiza una parte importante de la vida ceremonial de los wayana, pero también se recoge ahí a los extraños. Antiguamente, según las propias tradiciones orales, en el /tukusipan/ vivían los hombres no casados y, aún hoy, pueden encontrarse hombres solteros que duermen ahí. También en el /tukusipan/ se aloja a algunos enfermos.

Centro de la vida ceremonial, el /tukusipan/ es territorio masculino, donde pasan los hombres gran parte del tiempo cuando se encuentran en la aldea y las mujeres, que evitan el lugar, llevan allá la merienda para sus maridos. Los hombres regresan a las casas residenciales, que son conceptualmente las casas de mujeres, sólo al atardecer. El /tukusipan/ es también el centro de las alianzas intercomunitarias: allí se recibe a los invitados de otras aldeas. Y, también, sostienen los wayana que el /tukusipan/ se conecta con el cielo por el pilar central —arriba se halla el disco de madera /maluwana/ que representa el cielo—. Por esta razón, entre otras, se pone ahí a algunos enfermos —a aquellos que necesitan la colaboración de espíritus del cielo (Hurault 1968: 79; véase la Introducción etnográfica).

Las trompetas fueron creadas también por Kuyuli y con propósitos similares a la construcción del /tukusipan/: tañéndolas provocaría las lluvias que obligarían a los jaguares a refugiarse en la casa de hombres. Al tambor de tierra se lo piensa de la misma manera: saltando sobre éste provocan los gemelos la inundación. Debajo del tambor de tierra se encuentra un río y por este río llegaron las mujeres al cielo. El /tukusipan/ y el /ëhpa/ cumplen así funciones opuestas pero complementarias: el primero conecta la aldea humana con el cielo, el segundo con las aguas. El /tukusipan/ es, así, a los hombres lo que el /ëhpa/ a las mujeres.

Mientras que la asociación entre el cielo y la casa de hombres no necesita casi comentario, pues la cúpula del /tukusipan/ conecta evidentemente con el cielo, la asociación entre el río y el tambor de tierra no es inmediatamente clara. En los mitos se refiere indudablemente al río del cielo, *i. e.* a la Vía Láctea —los wayana la tienen tanto como una ceiba quemada como un río (De Goeje 1941: 80)—. En las nociones indígenas la Vía Láctea es la continuación de los ríos de la tierra. Las aguas terrestres desembocan en el mar y suben al cielo [el cielo tiene la forma de una mitad de calabaza invertida]. En junio, *i. e.*, a finales de la estación pluviosa, la Vía Láctea comienza nuevamente a transportar, por el cielo, las aguas terrestres hacia las cabeceras en el sur —en esa área el curso de los ríos se orienta sobre un eje norte-sur—. En fin, todo el movimiento aparente de la Vía Láctea, conectado con sus orientaciones en asociación con el curso del sol, es parte del esquema general de cosas del cual participan las estaciones y los hombres (Magaña 1991). Por un mecanismo simple, el /ëhpa/ cumple por abajo las mismas funciones que el /tukusipan/, vale decir el pilar central, cumple por arriba. En un mito de la zona se expone que antiguamente la ceiba, que sirve de modelo al pilar central del /tukusipan/, era un árbol gigantesco que fue talado por los hombres. El árbol cayó y se formó así el Amazonas. Sus frutos quedaron debajo de la tierra; por esta razón deben los indios desenterrar la mandioca (Veth 1990: 9; *cf.* Lévi-Strauss 1964 [1968]: 186). En otras palabras, los gemelos son responsables no solamente del origen de la noche y del movimiento del sol: además son responsables de la separación del cielo y de la tierra.

Pero ¿por qué arrojarían los gemelos a sus hermanas al agua? En la ideología nativa los ríos son habitados por seres acuáticos, antiguamente humanos, que tratan constantemente de acceder a mujeres hu-

manas y a productos de plantación. Los /ihpo/ están constantemente al acecho de mujeres humanas y son atraídos por el olor y/o el color de la sangre. Ahora, en M23 los gemelos arrojan al agua que rodea la palmera donde se encuentran, primero aves, luego monos y finalmente a sus hermanas. Cuando esto ocurre, las aguas comienzan a descender. La noción central en esta representación es la siguiente: entre hombres y seres acuáticos existe una relación de contraprestación, similar a la que existe entre Luna y las mujeres. Los seres acuáticos —que constituyen sociedades en todo similares a la humana, con jefes, shamanes y gente común— dominan territorios y controlan a las especies de peces y las aguas. Los shamanes y/o jefes de las sociedades acuáticas permiten la predación humana, pero a cambio de mujeres y/o de productos de plantación. En las prácticas wayana esta noción ocupa una posición central. Las mujeres menstruantes y parturientas no pueden acercarse a los ríos por temor a atraer a los seres acuáticos /ihpo/. Las carnadas de pesca preferidas incluyen habitualmente trozos de pan de mandioca o simplemente pedazos de mandioca. En M30 una mujer que ha acabado de hacer pan es atrapada por un /ihpo/ —lo que se explica evidentemente por la analogía entre gestación y elaboración culinaria.

Pero esta misma noción permite alumbrar otros aspectos de la cultura wayana. Durante las ceremonias de iniciación, como ya vimos, el consumo de cerveza de mandioca es compulsivo; la gente debe devolver la cerveza sobre el tambor de tierra y en los alrededores del tambor de tierra. De hecho, la cantidad de cerveza que se devuelve es tanta que sería para los iniciados prácticamente imposible danzar si no tuviesen su lugar (del que, por lo demás, no se pueden mover) en la plataforma de madera del tambor. El don de cerveza debería inducir a los aliados acuáticos a dejar transcurrir el agua hacia la desembocadura, de modo que se mantenga el orden estacional, y permitir la predación humana durante la estación seca. En fin, en M24 es Kuyuli mismo quien deviene un ser acuático: su mujer se aparece por un agujero en el suelo del /tukusipan/ a pedir pan de mandioca.

Hay finalmente, otros dos mitos sobre los gemelos.

M31 Origen del fuego 8

> Un hombre va al arroyo a poner barbasco /halihali/. La suegra lo ve salir y prepara pan de mandioca, pero como no tiene mandioca hace

pan con pus. El yerno regresa de la pesca y no quiere comer porque sospecha de la vieja, que ¿cómo ha hecho pan si sabe que no tiene mandioca? «No voy a comer los pescados», dice. Otra vez van a pescar con barbasco, pero el hombre no quiere ir, pues sabe de dónde saca la vieja el pan de mandioca. Se tiende en la hamaca y simula dormir pero se queda vigilando a la suegra. La vieja se cubre con una estera /otopet/ y comienza a sacarse pus. Con la pus hace tres panes. Los otros regresan entonces con los peces. Los preparan y llaman a los otros a comer, pero el hombre que se había quedado no quiere comer: «Yo no quiero comer. La vieja dice que es mandioca pero es pus». El hombre no come. En otra ocasión la suegra dice: «Tienes que abrir un plantío para la mandioca». Pero el hombre se enoja y quiere matarla. Se va al bosque a buscar un terreno de plantío. Tiempo después van con la suegra al plantío. La vieja lleva su hamaca. Pasan por un arroyo, sacan frutos del /kumu/ y comen, y continúan internándose por el bosque. En el plantío el hombre hace que el árbol /kumapayari/ caiga sobre la vieja, matándola. La hija comienza a llorar: «Mira, mamá, querías tener un plantío aquí y ahora estás muerta». Se van a la sombra de una ceiba /kumaka/ y dejan el cadáver ahí. El hombre y la mujer regresan a la aldea. Durante un año no van al plantío. Finalmente van allá y lo encuentran lleno de cultivos y de plantas cultivadas: mandioca, bananos, ananas. El hombre toma un banano verde y trata de comerlo, pero lo arroja. Luego tratan de comer mandioca y prueban todos los otros cultivos, pues hasta entonces no conocían ninguno. Habían llevado un cesto, aunque no sabían si encontrarían una plantación. Ponen ahí de todo y vuelven a la aldea. El hombre deja el cesto en el arroyo y va a buscar a la mujer. «He dejado algo en el arroyo. Vamos a buscarlo», dice. En la aldea preparan mandioca, ñame y otras cosas. El hombre está asombrado porque no sabe nada de esto. Por la noche, cuando duerme, el hombre sueña con su suegra. «¿Qué has hecho con la mandioca que he plantado? Te he visto comerla cruda y fría. Así no se come. Primero tienes que cocerla.» Al despertar le cuenta a su mujer el sueño que ha tenido. Le dice que la mandioca debe estar seca, que el ñame debe cocerse, que la cerveza se hace de /umani/. La mujer se llama por esta razón Umanikëna. Cuando la cerveza está lista, la beben. Luego van al plantío, que se encontraba en las montañas y ven allá una marmita con mandioca. Regresan y toman un baño en el arroyo. «Tienes que mirar bien cómo están las plantas de mandioca», le dice la mujer a su marido. Pero el hombre no ve bien. En el plantío hay una bella mujer. Había allí mucha gente que los saludan y los invitan

a comer. Pero ellos no quieren comer. Les ofrecen /kasili/ y pan. Una vieja los invita a comer y ellos finalmente aceptan. «Tienes que cuidar bien tu plantío», les dice la vieja. «Tienes que cuidar que no crezcan hierbas y que esté limpio», dice la mujer bella al hombre. Pero el hombre toma piedras y cubre con ellas los ñames. Viene entonces un gran viento y lluvias que hacen tumbar las plantas. Sólo las plantas con piedras quedan en pie. Tiempo más tarde hombres y mujeres van a visitar los plantíos y a recoger las plantas. Hacen entonces otro plantío. Hacen una fiesta /kasili/. Antes no conocían la mandioca [Aleyatani].

M32 Rapto de una hermana

Ellos fueron entonces [una mujer y su hijo?] y el chico fue atrapado por los hombres. El muchacho creció, pero era maltratado con un látigo /tipirai/ por su padrastro. Lo golpeaban diariamente. «Yo quiero una cuerda /mami/», dice uno de los hombres. «Allá hay una, /kono/ [/kono/ = 'cuñado, primo, sobrino']; voy a buscarla.» Le lleva una cuerda al hombre. «Pero esta cuerda no es nuestra, /kono/», dice el hombre. Entonces el muchacho se lleva la cuerda. Al día siguiente el chico aparece con un cuchillo /malia/. «¿De quién es este cuchillo?», pregunta el hombre. Se dice que el muchacho era Kuyuli. El padrastro /wantanïme/ [el marido de una mujer se llama /yapó/; el padrastro es /wantanïme/] se pone a raspar maíz /ehnae/ y luego lo envuelve en hojas /wama:ale/ para cocerlo. El hombre va a bañarse con la mujer. El chico dice: «Me he comido todo el maíz». Era una broma, no era verdad. Su padrastro se enfada y le pega con el látigo en el pecho. Más tarde el muchacho le entrega el maíz. El chico está triste. Se va al río y se pone a mirar su reflejo en el agua. Estaba ocupado en esto cuando aparece su padrastro. Le empuja al agua [al chico]. Cae de cabeza. El muchacho abandona la casa del padrastro y se instala en el /tukusipan/. Comienza a cantar sobre su /kono/ mientras está tendido en la hamaca. «i/Kono yemaná/! i/Kono yemaná/!» «¿Quién cantará?», se pregunta su sobrino/primo /kono/. El chico movía la hamaca. Su /kono/ estaba muy sorprendido, pues pensaba que el chico estaba en el río. "Es Mopo", piensa /Kono/. El muchacho era Mopo y era bueno con todos. Si los hombres desbrozaban la aldea, él los ayudaba. Si desbrozaban los plantíos, él los ayudaba. Trabajaba muy rápido. «He limpiado todo», decía Mopo. Una vez limpió el plantío de su padrastro. Su padrastro, sorprendido, se

va a mirar el plantío y encuentra que efectivamente está desbrozado. Mopo crece. Una vez van los hombres a abrir un plantío durante la estación seca. Mopo los sigue. Hace un hacha /wïwï/ para cortar los troncos. «He venido», dice a los hombres. «¡Mopo ha venido!», gritan los hombres. «¿Dónde has encontrado esas hachas», dicen. Comienza a derribar los árboles. Era muy pequeña. «Pruébenla», había dicho, «con un árbol pequeño». «Apártense», les dice Mopo. «No, tú cortas y nosotros lo recibimos», dicen. Pero cuando él corta el arbolillo todos los otros árboles se caen también. Los hombres mueren aplastados. «¡Todos se han muerto!», dice Mopo, sorprendido. «¿Qué haré ahora?» Fue entonces a buscar una marmita de arcilla. La marmita estaba rota pero él pegó los pedazos. Cuando termina de repararla los hombres resucitan /towonaime/. «Oh, Mopo ha cortado todo el plantío», dicen. «Sí, ya corté todo. ¿Por qué se pusieron a dormir? Vámonos ya», dice Mopo. Un hombre había ido a la aldea cuando Mopo mostraba su hacha a los otros y había contado que Mopo había asesinado a todos los hombres. Mopo se retrasa para que los hombres lleguen antes que él a la aldea. Los hombres van a bañarse y a comer. Entonces Mopo se acerca a la aldea. Primero corta un fruto /küwë/ [grande como coco] para comer. «Ahí viene Mopo», dicen al verlo llegar. «Ven a comer y a tomar /kasili/.» Pero su padrastro no lo quería. «¿Tú has matado a los hombres?», le pregunta. «No. ¿Cómo, cuándo, dónde?», dice Mopo. Entonces Mopo mata al padrastro. Más tarde Mopo se encontraba detrás de un banano /palu/ y le dice a la hermana: «Hermana, tráeme algo de comer. Tengo hambre». La mujer le lleva /kasili/ y comida. «Tienes que escucharme, hermana. Me he quedado mucho tiempo con ustedes. Solamente tu marido no me quería. He traído de todo: cuchillos, hachas; he trabajado por ustedes. No he sido holgazán. Por esto no volveré a la aldea. Tú vas a morir. Tu familia, tu marido, la hermana de tu marido, todos morirán. Les he traído de todo pero tu marido no me quería. Ahora si trabajas vas a sudar. En los plantíos crecerá mucha maleza.» Habla largo tiempo con la mujer. «No hablaré ya contigo. Sólo quería contarte.» Tiempo después la mujer va al río y al volverse en el sendero ve a Mopo. «Ah, Mopo está aquí. Yo había escuchado que Mopo estaba muerto. ¡Aquí está Mopo!» Entonces Mopo se transforma en un pequeño pez /kolopimpë/ en el río. La mujer lo quiere agarrar y mete la mano al agua. El pez la agarra de los dedos. «Ah, tú eres Mopo. ¡Suéltame!» El hijo de la mujer corre entonces a la aldea: «Mopo agarró a mi mamá.» Las mujeres se dirigen al río y dicen a Mopo: «Deja libre a mi hermana». Se dirige al pez. Se mete al

río para ayudarla pero la tierra estaba resbaladiza y no puede caminar. El agua sube y le llega a la cabeza. «Mopo, llévame si quieres», grita la mujer. «Cuando estaba aquí le pegaban con un látigo, por eso moriré hoy», dice la mujer. Mopo desaparece con la mujer. Tres días después se abre una fosa en medio de la aldea y comienza a salir agua. Se forma un riachuelo por donde salen Mopo y la mujer. «Vengan a mirar aquí», grita una mujer. «Me voy con Mopo», dice la mujer y se despide dando la mano a sus parientes, tal como hacen los blancos /palasisi/. El riachuelo se cierra. La mujer de Mopo habla largo tiempo con su familia. «Me voy con él», dice. Se fueron entonces. Mopo hizo entonces el taparrabos de cuentas para hombres /weyu/ y el de cintas con tiras de algodón para las pantorrillas /waipu/. «Me voy con los /palasisi/», dice. «Los wayana no me quieren.» Por esto es por lo que no tenemos ahora las cosas de los blancos. Si Mopo se hubiese quedado con los wayana tendríamos todo lo que tienen los /palasisi/. Quizá Dios los envió a ayudar a los wayana, pero los wayana lo rechazaron [Aleyatani].

Dos mitos, como se ve, bastante extraños y que nos devuelven a temas que ya habíamos tratado: en M31 la plantación no surge del cuerpo de un hombre, como en M12, ni del cuerpo de Kuyuli, como en M25, sino del de una mujer. En este mito, por lo demás, no se menciona a Kuyuli y, en contraste con M25, es la mujer quien hace pan con secreciones corporales, no Kuyuli mismo. No se necesita más argumentación para mostrar que M31 pertenece, así, al mismo grupo de mitos. M12, como ya mostramos, está concetado con M11, que gira sobre el origen de las Pléyades, las Híades y Orión. M12 mismo gira sobre el origen de las plantas cultivadas. Que en un mito se atribuya el origen de la mandioca al cuerpo de un hombre y en otro al de una mujer no altera el núcleo más elemental de significación: la mandioca y otras plantas cultivadas se originan en un conflicto y surgen de la sangre o de un cadáver. Lo que trataremos aquí es la relación entre la sangre y las plantas cultivadas.

La asociación más directa se encuentra, naturalmente, en el papel que se atribuye a Luna en relación con los plantíos. Luna desflora a las mujeres, tiene relaciones sexuales periódicas con ellas y es el marido de las mujeres. Luna también provee a las mujeres de plantaciones. Y ya hemos visto que los tubérculos de mandioca y los hombres mismos son hijos de Luna. Pero las nociones nativas parecen más complejas. ¿Por qué deberían surgir las plantas cultivadas de la sangre humana?

Entre las plantas de uso medicinal registradas entre los wayana por Veth se encuentran varias que establecen una relación entre la sangre, las plantaciones y la luna. Una epifita de bosque primario, *Philodendron linnaei,* es usada para apresurar la primera menstruación de las muchachas: las bayas rojas son molidas y luego bebidas (1990: 6). La bixa o rucú /kusuwe/ (*Bixa orellana*) es considerada como equivalente de la sangre. La savia roja del fruto se usa «para alimentar a los tubérculos de mandioca que son considerados hijos de las mujeres» (*id.,* p. 7). El rucú es propiedad personal de las mujeres y se usa como don entre parientes consanguíneos (*id.*). La misma autora menciona la liana *Cissus* sp., que es usada por los palikur y wayapi para favorecer el crecimiento de las plantas de mandioca y de los chicos (*id.,* p. 9). Veth menciona también que entre los trio, una tribu vecina, un shamán planta en los plantíos recién abiertos dos hachas, una masculina y una femenina, que procurarán el crecimiento de las plantas, y menciona, pero sin especificar si se refiere a los trio o a los wayana, que se piensa que en el centro del plantío hay un pene con el que las mujeres tienen intercurso sexual (*id.,* p. 3), noción que se encuentra en los mitos wayana sobre el origen de la luna.

Ahora bien, en todas las Guayanas se conoce la noción de que las plantas de mandioca se alimentan de sangre humana y se conoce igualmente el recurso al rucú como equivalente cultural de la sangre. La relación entre la mandioca y la luna se deriva también de la noción de que la una y la otra requieren sangre humana [que explica, también, los fluidos menstruales]. Los wayana, que conocen amuletos y técnicas de atracción similares a las usadas por los kaliña y otros grupos, tienen también un espíritu de la mandioca /utuüimuit/, que se encuentra en medio del plantío (De Goeje 1940: 87). Si no se le propicia, puede seguramente causar enfermedades (*id.,* p. 101: *cf.* Hurault 1968: 15; este autor sostiene que todas las plantas pueden causar enfermedades, a excepción de la mandioca). Como los achuar del Ecuador, parecen atribuir a las plantas, como a Luna, tendencias «caníbales» (De Goeje 1940: 91). Entre los kaliña, la mandioca se encuentra bajo la tutela de un espíritu /maina akili/ y las labores agrícolas conocen varias técnicas de atracción /alepa molan/ (Kloos 1971: 40; Magaña 1988a: 87). Las plantas y/o los plantíos deben ser propiciados con cerveza de mandioca: con ocasión de la primera cosecha los indios deben arrojar en el suelo la cerveza de mandioca que han obtenido (Penard y Penard 1907:

108-109; Cirino 1977, vol. I, p. 18; De Goeje 1928: 202; Krumeich 1984: 57). De acuerdo con Ahlbrinck, la planta protectora del plantío se ubica al centro del plantío (1931: 265) y debe ser alimentada con sangre (Penard y Penard 1907: 180). Entre los caribe del río Barama se cree que cada plantío cuenta con un espíritu, menos el protector que el dueño del terreno, y a quien debe propiciarse (Gillin 1936: 137) con pan de mandioca (Roth 1915: 230). El mismo uso se observa entre los arawak (Abbenhuis 1940: 24-25), los campa (Clark 1954: 94), los casinawa (Tastevin 1925: 28), los apinayé (Nimuendajú 1939: 89), los barasana (S. Hugh-Jones 1979; C. Hugh-Jones 1979), los achuar (Descola 1986: 243-254: 1988; entre los achuar se atribuye a la mandioca tendencias «caníbales»), los yagua (Chaumeil 1983: 242-245), los trio (Frikel 1973: 49-50) y otras poblaciones amazónicas.

La noción central en esta constelación de ideas parece ser que las plantas ocupan el papel de las mujeres, *i. e.* que las plantas son a los tubérculos lo que las mujeres a sus hijos y que, guardando plantas y mujeres una relación particular con la luna, unas y otras deben compartir un grado de consanguinidad. En la ideología wayana, como, por lo demás, en las de muchas otras tribus, la consanguinidad es un concepto derivado de la noción de sangre compartida —como en las ideologías europeas, de más está señalarlo—. Pero la sangre wayana se forma por el consumo de mandioca de plantíos específicos, de tal manera que todas las personas que consumen los productos vegetales de una plantación, y en particular la mandioca, devienen parientes consanguíneos. Por el mismo mecanismo, las plantas de una plantación deben acceder a un grado similar de consanguinidad entre ellas y las mujeres que las cultivan, lo que ocurre solamente si las plantas son alimentadas de sangre humana o de algún equivalente. Quizá el uso del rucú por los wayana se deriva de este mismo núcleo, pues la pintura vegetal establece entre humanos y plantas un grado eminente de pertenencia a una misma clase, sea que los hombres pretendan ser vegetales, sea que se pretenda que las plantas son parientes consanguíneos.

En M32 encontramos dos episodios que guardan igualmente relación con la agricultura y/o con la mandioca y la guerra. El padrastro que maltrata a latigazos a Kuyuli evoca una ceremonia, aparentemente de iniciación, que fue descrita por Coudreau: varias aldeas se organizan para la realización del festival pero sólo los extraños a la aldea en donde se realiza realmente son sometidos a las pruebas de iniciación.

Los iniciados llegan a la aldea y son recibidos en silencio por los hombres de la aldea, que van enteramente cubiertos por mantas de corteza /nouclat/ [/okalat/] y máscaras/sombreros [probablemente coronas de plumas]. Los iniciados reciben solamente alimento de bebés, *i. e.* papilla de mandioca y agua y, después de danzar alrededor de la casa de iniciación, son sometidos a la aplicación de avispas. Durante las danzas, son constantemente amenazados por los anfitriones que, con el látigo, golpean fuertemente en el suelo. En fin, Coudreau señala que los iniciados, después de las ceremonias mismas, son obligados a trabajar en los campos (1893: 177-182). Se puede intuir que el látigo guarda alguna relación con la devolución de la cerveza de mandioca en el centro de la aldea durante las ceremonias de iniciación (*supra*): se trata aparentemente de propiciar tanto a los seres acuáticos como a los personajes responsables de la agricultura. Con el uso del látigo se obtiene la sangre necesaria para una buena ofrenda y en este sentido esta fase duplica la escarificación, también una fase anteriormente conocida (Farabee 1919: 113; De Goeje 1940: 111). El derramamiento de sangre en el suelo, que establece un grado de consanguinidad, permitiría así que los iniciados pudiesen trabajar en los plantíos, tal como ocurría efectivamente después de las ceremonias mismas. Y tal como ocurría con las mujeres, que debían parir en los campos. En otro lugar de su obra, Coudreau describe un rito bastante curioso que también formaba parte de la iniciación: los iniciados iban al campo, cosechaban la mandioca y preparaban ellos mismos el pan, sin la intervención de ninguna mujer (*id.*, p. 254). La sangre que se derramaba era sin duda sangre de aliados y los aliados son, como por doquier en América, enemigos.

Finalmente, en M32 aparece Kuyuli como un ser acuático que rapta a una hermana, no a otra mujer, como en M24-M25, lo que nos plantea una vez más un problema de difícil resolución: ¿es Kuyuli un dios incestuoso? Los wayana mismos no podrían dar una respuesta inequívoca. Como Luna, Kuyuli aparece en una u otra versión ya como hermano incestuoso, que toma para sí a sus propias hermanas, ya como héroe civilizador que establece el modelo del sistema de alianzas y guerras donando sus hermanas a seres acuáticos. Y quizás el problema mismo no pueda resolverse nunca. La fluidez del sistema de parentesco se deriva justamente del carácter dinámico y variable de las relaciones que se establecen entre humanos entre sí, y entre humanos y seres de otros territorios del universo: hombres acuáticos, plantas de mandioca,

astros. El sistema ideológico mismo exige esta ambigüedad, pues los hombres acceden a productos vegetales sólo por la relación que establecen entre las mujeres y Luna, y al mismo tiempo que son maridos de sus mujeres, deben considerarse constantemente hijos de ellas y, consecuentemente, de extraños que eran a parientes consanguíneos. La noción de incesto no puede, por esto, considerarse como la causa del destierro de los dioses: el incesto es más bien el fundamento ideológico más sólido de las sociedades de las tierras bajas. Pero hay algo más aún: los wayana forman parte de un sistema regional de intercambios matrimoniales y en la actualidad la tribu misma se compone de miembros apalai, upului, trio y de otros grupos pequeños. La ideología wayana podría presentar rasgos semejantes a los que se observan en otros sistemas regionales. Entre arawak y kaliña, por ejemplo, existe un antiguo sistema de intercambios matrimoniales y comerciales que cada tribu interpreta muy diversamente. Los kaliña consideran a las mujeres arawak putas, lascivas e incestuosas, y por esto buenas agricultoras y alfareras; los arawak consideran a los kaliña caníbales, acuáticos, y torpes y por lo mismo buenos pescadores y productores de canoas y otros implementos de pesca. Se conocen entre los kaliña mitos similares a los wayana sobre el origen de Luna y su relación con las mujeres, sólo que agregan que el personaje incestuoso, Luna, era arawak. Por razones similares, pero aplicando el razonamiento a otro pueblo, argumentan los wayana que las mujeres apalai son mejores alfareras que las propias.

Capítulo IV

LOS CHICOS ENJAULADOS

La iniciación masculina, el origen de la casa de hombres /tukusipan/ y del tambor de tierra /ëpha/, y otros temas asociados a la relación con el mundo de los plantíos, del bosque y del río han aparecido, a veces evocados solamente, en prácticamente todos los mitos que hemos examinado hasta ahora. En el capítulo anterior hemos puesto cierto énfasis en las relaciones que podrían establecerse entre la ceremonia de iniciación masculina y la agricultura, la significación del tambor de tierra y su relación con las plantaciones de mandioca, el mundo acuático y la Vía Láctea, pero hemos dejado fuera a los mitos más explícitos sobre el origen de la iniciación. En este capítulo dedicaremos atención a las narraciones que giran sobre la iniciación y sobre el mundo del bosque y del agua.

Sobre la iniciación masculina ya sabemos lo suficiente como para proseguir el análisis. En un extraño pasaje sobre la iniciación masculina, escribe De Goeje que «cada iniciado tiene un padrino [beschermer, protector], que le llama /y-eke/ = 'súbdito' [onderhoorige] o 'animal' doméstico [huisdier]» (1941: 110; según Hurault [1968: 93] son llamados 'perros'). El autor describe luego, brevemente, las fases más importantes de la ceremonia (véase la Introducción etnográfica). Los iniciados no deben hablar y sólo se comunican, cuando deben hacerlo, cuchicheando. Después de las danzas diurnas, los novicios son recluidos en la casa de reclusión y son ridiculizados y molestados. Durante un largo período los iniciados se abstienen de comer carnes «fuertes»: sólo se les permite, inicialmente, papilla de mandioca y pequeños peces «de poca sangre» o «blandos», hasta que gradualmente se les permita comer presas más contundentes, tales como pecarí o venado. Los

iniciados, particularmente cuando están recluidos, son visitados por sus parientes y otros aldeanos, en especial mujeres viejas, suegras y abuelas, que comen y beben abundantemente frente a ellos dando muestras ostensibles de placer (Hurault 1968: 103). Costumbres parecidas se dan en otras regiones. Entre los apinayé, durante la ceremonia final de la iniciación masculina «las futuras suegras arrastraban a los iniciados sujetos a la punta de una cuerda» (Nimuendajú 1946: 171). Entre los wayana, al mismo tiempo, los iniciados son tratados como «abuelos».

La casa de reclusión /tepiehem pakolo/ es, como ya sabemos, una construcción oval de arco equilátero y completamente cubierta; sólo se conserva una pequeña apertura en un extremo. Los wayana la asocian explícitamente con el vientre y la marmita (Magaña 1988h). Mientras dura la reclusión, los iniciados deben ir desmantelándola, finalmente la casa de reclusión conserva sólo los pilares centrales, las vigas y la armazón de madera, lo que la hace parecer a una enorme jaula cuando la reclusión termina. El mismo uso observaban, en el pasado, los kaliña de la costa (Magaña 1998a: 198). Parece evidente, por estos materiales, que los wayana asocian la casa de reclusión con un vientre, con una marmita y, además, con una jaula (*cf.* Hurault 1968: 124), y que los iniciados mismos son considerados animales domésticos.

En los mitos que hemos examinado hasta aquí, el tema de la iniciación de los jóvenes ha aparecido repetidas veces y casi siempre en relación con encuentros con personajes del bosque. La secuencia más común es que un héroe humano da con un personaje en el bosque y que éste le protege y, a veces, le defiende de otros personajes con intenciones caníbales. En los mitos del capítulo anterior encontramos a una mujer que es protegida por una vieja sapo/rana, que la defiende de las intenciones caníbales de Jaguar y la protege metiéndola en una marmita (M23, M28) o en una marmita invertida (M26) que cubre con hojas (M24). En otros mitos de ese grupo aparece, a veces, solamente el episodio final que narra cómo los gemelos roban el fuego de Vieja Sapo. En todos los mitos Vieja Sapo se dirige a los gemelos tratándoles de «nietos», *i. e.* estableciendo con ellos una relación de consanguinidad —evidentemente para evitar que sean devorados por los jaguares.

Pero también en algunos mitos del primer capítulo se encuentran episodios similares. En M6 un hombre ciego es abandonado por su mujer encima de una palmera /kumu/ (*Oenocarpus bacaba*): se encuentra con el personaje /walek/ y más tarde con Cormorán /piakoko/ (*An-*

hinga anhinga), que le protege de otros pájaros que quieren comerlo y, aparentemente, le enseña a cazar [el hombre es abandonado porque no es un buen proveedor]. En M7-M8 el papel de protector lo desempeña /walek/ mismo, que aparece como rana. En ese pasaje se lee que, para poder introducirlo a su familia, /walek/ despoja al héroe de su corona de plumas /pumalï/. Como en M6, le enseña a cazar. Estos mitos, como sabemos, giran sobre el origen de Orión.

No es descabellado establecer una relación entre estos episodios y la iniciación masculina. Desde un punto de vista formal, en primer lugar, ya que los gemelos, a veces otro héroe, son, como los iniciados, «recluidos» en una marmita invertida o en una jaula. En segundo lugar, porque, como en los mitos, se pretende que los gemelos o el héroe son animales sea domésticos, sea de presa, y, en cualquier caso, tratados como crías. En tercer lugar, porque se pretende, en los mitos, que entre el personaje protector y los héroes hay relaciones de consanguinidad [nietos, abuela].

Entre los wayana los animales domésticos son tratados de una manera similar. Para comenzar, todas las crías animales que los cazadores obtienen en el bosque no pueden ser matadas ni maltratadas ni abandonadas, independientemente de la especie a la que pertenezcan. Los hombres deben transportarlas a la aldea, donde son entregadas a las mujeres. Las crías de animales son inmediatamente metidas [recluidas] debajo de una marmita invertida o en una jaula cubierta y sometidas a un régimen alimenticio que consiste exclusivamente en papilla de mandioca y otros alimentos considerados «blandos»; de hecho, los mismos alimentos que se da a los iniciados. Se les deja libres al cabo de algunos días. Si son crías pequeñas, las mujeres mismas las amamantan, son tratadas como pertenecientes a la familia y, consecuentemente, llamadas por términos de consanguinidad ['nietos', 'hijos']. Sobre estos animales pesa un tabú de consumo, aun si se trata de especies que devienen agresivas al crecer. Si éste es el caso, los animales se darán en intercambios comerciales o se devolverán al bosque. Los animales domésticos son tratados como los iniciados humanos.

Si se considera a un tiempo el tratamiento que se da a los animales domésticos y la estructura social wayana se intuye por qué se establece entre crías y hombres una relación de homología. Los wayana son uxorilocales. Una aldea está formada por núcleos de mujeres unidas por lazos de consanguinidad: madre e hijas solteras y casadas, gru-

pos de hermanas; y los hombres son conceptualmente extraños, de otras aldeas. Al casarse, los hombres deben establecerse en la casa de la familia de la mujer. Ahora, se recordará que, cuando se organiza un ritual de iniciación, los iniciados, *i. e.* aquellos que serán sometidos a las pruebas de avispas y recluidos, son siempre hombres de otras aldeas. La idea central parece ser que los hombres extraños deben ser tratados de la misma manera que las crías de animales, porque antes de que sea posible establecer una relación con ellos la unidad social local, y la sociedad humana en el caso de los animales, debe elaborarlos y transformarlos en seres pertenecientes a una misma clase —el mismo mecanismo, por lo demás, que se aplica para la elaboración de los alimentos (Magaña 1998i)—. Como los animales, los iniciados son inicialmente alimentados solamente de papilla de mandioca y peces «blandos» y, también, recluidos. Y como los animales, una vez adaptados al régimen de alimentación humano, devienen consecuentemente miembros de alguna categoría consanguínea. De otro modo, el intercambio matrimonial sería imposible. Por esta razón hemos postulado anteriormente, llevando al extremo una proposición muy simple, que el incesto está lejos de ser conceptualizado como una disrupción del orden social. Por otro lado, de la misma analogía entre el tratamiento de los animales domésticos y de los aliados se deriva que ambos son sometidos a procesos de elaboración. Estos procesos de elaboración encuentran un modelo peculiar en la elaboración culinaria y en la gestación humana. Consecuentemente, una casa de reclusión es también un vientre. Y también, por lo mismo, una marmita. En wayana se usa /tëndai/ para prensar la mandioca en el estrujador /tïnki/ y para digerir, hervir y cocinar. Similarmente, /tëpuihem ïnï/ es estómago y recipiente: /ïnï/ es recipiente, /tëpuihem/ alimento.

En los comentarios sobre el papel de la mandioca en la construcción de las categorías de consanguinidad habíamos señalado que todos aquellos que consumen los productos de plantación de un plantío, y particularmente la mandioca, son de alguna manera parientes consanguíneos, aunque originalmente no lo fueran. Esta operación mental es indispensable para mantener el acceso a los productos de plantación. Los wayana, como otras tribus, recurren también a otras operaciones para enfatizar las aparentes relaciones consanguíneas con sus mujeres: no tener intercurso sexual con ocasión de luna llena, no tener intercurso sexual en las plantaciones, pintarse con rucú, etc. Pero, por otro

lado, también señalamos que se puede dejar de ser pariente consanguíneo, aun si originalmente lo fuera. Como es la sangre originada en el consumo de mandioca de plantíos específicos lo que crea el lazo consanguíneo, cuando se deja de consumir los productos de plantación se deviene menos consanguíneo y hasta si se quiere, extraño. Así se explicaría que los hombres rehúsen consumir la mandioca de otras plantaciones que no sean las de sus mujeres (Schoepf 1979: Veth y De Nie 1991) y, también, que las mujeres viejas, que ya no se ocupan de las labores agrícolas, puedan devenir 'suegras'. La flexibilidad de las categorías de parentesco se origina así en las nociones sobre las relaciones entre la sociedad humana y otras sociedades y personajes no wayana. En algunos de los mitos de los gemelos aparece este episodio de la vida social con más claridad: cuando uno de los gemelos o ambos tienen intercurso sexual con las hermanas, por lo cual la abuela Vieja Sapo pasa a ser suegra.

En lo que concierne al consumo de la mandioca en el seno de una aldea, vale la pena recordar las observaciones de Schoepf. Los wayana clasifican los alimentos en dos categorías básicas: /tehim/, una categoría masculina que incluye la carne y el pescado, y /uru/ y /tapehim/, categorías femeninas que incluyen respectivamente la mandioca y sus derivados y los frutos y otros vegetales. Los wayana no mezclan nunca los alimentos de las dos categorías en el ámbito cotidiano: cuando lo hacen, la comida /atuktop/ adquiere una significación ritualizada. Los wayana comen o solos o en el seno de un grupo familiar: sea un hombre y su madre, un hombre y su tía, un hombre y su abuela, un hombre y su hermana, un hombre y su sobrina, un hombre y su suegra, un hombre y su hija, sea un hombre y su mujer.

> Es decir —escribe Schoepf— en otros términos, y guardando algunas reservas, que dado un hombre determinado, la proveedora y cocinera no puede ser más que una mujer sexualmente prohibida, puesto que pariente, o, si no, su esposa (1979: 9).

Otra categoría, /entapikatop/ es el alimento, compuesto de mandioca y otros productos vegetales que se ofrece a los hombres visitantes exclusivamente. Los visitantes, además, no comen realmente, sólo degustan el plato. El mensaje, de acuerdo con el autor, contiene una invitación a asociarse con mujeres casaderas [épousables] (*id.*, p. 10).

Pero, en aparente contradicción con la analogía establecida entre gestación, elaboración culinaria, tratamiento de los animales domésticos e iniciación, los hombres deben someterse a las pruebas de iniciación varias veces en el curso de su permanencia en una aldea. La noción central parece ser que los hombres deben reforzar su condición de animales domésticos, *i. e.* de consanguíneos de sus mujeres, hijos en algún sentido, y que pasar las pruebas de iniciación contribuye a este fin. También, en algún sentido la iniciación masculina es el equivalente de la menstruación, pues ésta es el signo más evidente del lazo que une a las mujeres entre sí con respecto al personaje Luna. Los hombres, similarmente, deben someterse con alguna periodicidad a los «procesos de elaboración sociológica» que permiten su integración en las aldeas.

Pero la iniciación es de tanta o más importancia para las relaciones entre hombres y animales, o entre hombres y habitantes de otros territorios, que para aquellas entre hombres y hombres. Durante la iniciación establecen relaciones con seres del bosque —shamanes del bosque, dueños o jefes del bosque, jefes de ámbitos, jefes o dueños de especies animales— que les permitirán cazar y, en la sociedad humana, establecer alianzas. En efecto, la obtención de presas animales es imposible sin el consentimiento de los shamanes o jefes del bosque y los shamanes y jefes animales (Hurault 1968: 26). Esta relación, que establece cada hombre, se inicia durante la iniciación y se mantiene durante toda la vida, aunque una relación específica misma pueda conocer una historia variable. Hombres y shamanes y/o jefes del bosque y/o de animales se comunican a través de los sueños (*cf.* Magaña 1990b).

Los shamanes animales permiten la predación humana sólo en una relación de intercambio. La más importante es que los hombres no manifiesten intenciones alimentarias con respecto a las presas animales y que deben tratarlas como si fuesen parientes afinales. Los hombres deben proclamarse maridos de los animales, conceptualmente, en consecuencia, de mujeres animales. La relación entre shamanes animales y hombres impone otras numerosas reglas y restricciones a las actividades de predación, pero aquí destacaremos aquellas que guardan una relación más directa con algunos aspectos de la iniciación masculina. Para presentarse como maridos en el bosque, los hombres deben, pues, pretender que pertenecen a la misma clase que las mujeres animales, *i. e.* deben aparecer a los ojos de los animales como miembros de la misma

especie. Los wayana, y otras tribus, conocen técnicas variadas para obtener este resultado (*cf.* De Goeje 1940: 97). Tal como las mujeres se abstienen de intercurso sexual con ocasión de la luna llena, cuando su esposo celeste las visita, los hombres se prohíben el intercurso sexual antes de una expedición de caza. Igualmente, se prohíben el consumo de carnes «fuertes» o «duras». El intercurso sexual y el consumo de carne haría evidente, frente a los animales, que tienen que vérselas con predadores no con potenciales maridos. Por la misma razón, durante la iniciación, los hombres no pueden tener ni intercurso sexual ni comer carnes. La iniciación se encuentra así en el intersticio formado por las relaciones entre hombres y hombres entre sí y entre hombres y animales. Los mitos sobre animales deben, pues, girar sobre las razones de semejante representación.

He aquí algunos mitos sobre las ceremonias de iniciación:

M33 Origen de la iniciación masculina 1

Un hombre sale de caza al bosque y no vuelve. Su mujer piensa que se ha extraviado. Está triste. El hombre queda varios días en el bosque y duerme. Ve todo lo que ocurre en el bosque. De regreso, en la aldea cuenta lo que vio durante el tiempo en que le dieran por perdido y durante el cual había dormido. Habla con los viejos y con los jefes /tamusi/ y les cuenta sobre las danzas que ha visto en el bosque. Las danzas de los trupiales /payawa/ (*Psarocolius viridis*). De estas aves aprendió las danzas wayana, las tiras de algodón y las diademas de plumas /kumali/ y /hamere/. Cuenta cómo se hacían las danzas y les dice que pueden aprenderlas. La gente las acepta y salen a contar y a invitar a gentes de otras aldeas. Los hombres comienzan a trenzar los cestos /maipuli/. Viene gente de varias aldeas. Se realiza un festival en el que, usando esteras /kunana/ se aplican avispas /okomë/ sobre el cuerpo. También se aplican hormigas grandes /i:rak/. Los jóvenes y las muchachas son aislados en una choza aparte y quedan sin comer varios días, cinco o seis. Luego pueden comer solamente pan de mandioca. Les dan bebida de mandioca y ellos deben devolverla. Luego comen pequeños peces /o:pi/, pero no pueden comer pecarí /pakira/ (*Tavassu tajacu*) ni carne de animales del bosque. Y también comen un cocido que se prepara con chiles secos /asi/. Si comen pecarí /pakira/ o tapir /maipuli/, ellos mismos u otra gente de la aldea

puede morir. Los pájaros eran los trupiales /payawa/. /Okë/ es el nombre del /kasili/. /Pëkë/ es la marmita donde se guarda el /okë/. Se supone que las hormigas hacen buenos cazadores de los hombres [Apütü].

M34 Origen de las técnicas de caza

Una mujer envía al marido de su hija a cazar. Pero el hombre no caza nada y la suegra ya no lo quiere como yerno. El hombre sale a cazar con sus cuñados. Levantan un campamento /pakolüpsi/ y cazan pecarí /pakira/ (*Tavassu tajacu*) pero a él lo abandonan en el bosque. Aparece un pájaro /ïrikayerupë/ que le ofrece ayuda. El pájaro cuenta a su familia que ha encontrado a un hombre en el bosque y lo lleva a la aldea de los pájaros para que cuiden de él. Los pájaros le enseñan las técnicas de caza. Le aplican avispas en el cuerpo. Le hacen ejercitarse con el arco y la flecha usando como blanco un árbol muy delgado. Al día siguiente sale a cazar y vuelve con mono araña /alimi/ y pecarí /pakira/. Los pájaros le dicen que regrese a su aldea, pues ya sabe cazar. Le dicen que encontrará el camino guiándose por el sonido que hace el pájaro carpintero /wetu/ (*Campephilus rubricollis*) al picotear los troncos. Lleva las presas en un pequeño cesto /katali/. Lleva muchas presas. Está cansado. Se sienta y deja caer al suelo el cesto, que entonces se abre y deja ver muchas presas, más de las que cabrían en el cesto que llevaba. Los pájaros se enteran de lo ocurrido. Le dicen que debe seguir a los carpinteros sin detenerse ni un instante. El /tamusi/ de los pájaros sabía lo que había ocurrido. Sigue camino. Llega a la aldea. Pensaban que ya había muerto. Dice que ha dejado presas en el sendero, que le ayuden a recogerlas. Encuentran mucha carne. En adelante tiene buena reputación. Sale de caza por breve tiempo y vuelve con /alimi/ y /pakira/. La gente está sorprendida. Los hombres le siguen para saber cómo caza tanta carne, pues antes era un mal cazador. Ven que usa una sonaja para llamar a los animales, a los /alimi/ y otros. Él no busca a los animales sino que los llama con una sonaja /malak/. Los hombres tratan de imitarlo tocando una sonaja, pero sin éxito: cuando tocan ellos aparecen jaguares en lugar de animales. Si la agitan demasiado aparece un jaguar /kaikui/. La sonaja la había recibido el hombre de los pájaros. Para llamar a los animales la giraba solamente tres veces. Los pájaros amigos se alimentan de gusanos y no se comen. Cuando se presentan a los hombres adoptan su forma [Apütü].

M35 Origen de las danzas

Un hombre va al bosque y recoge las plumas de la cola de un pájaro. Pero en realidad era una trampa del insecto /simalaimë/ [rojo y redondo]. Al tomarla queda el hombre inmovilizado. Aparece entonces /simalaimë/. «¡Mi trampa /kamina/ tiene ya una presa!» Los hijos de /simalaimë/ cortan entonces la cuerda invisible que ataba al hombre. Estaba durmiendo y comienzan a jugar con él: en los ojos. etc. El hombre vuelve en sí y huye rápidamente. El padre /simalaimë/ se encontraba en un hoja de banano —había ido a buscar hojas de banano para envolver a la presa— cuando el hombre volvió en sí y huyó. Luego encuentra el hombre al trupial /payawa/ [según De Goeje (1940: 84), se trata de *Cassicus persicus*]. Al caer la noche duerme entre el bambú /kulumuli/ y pasa mucho frío. Confunde una pata de venado /kapao/ con fuego, con un leño encendido, y quiere agarrarlo. El venado despierta y huye. Escucha durante la noche las danzas del aguilucho /kalao/ (*Daptrius americanus*), pero a la mañana siguiente sólo ve a /payawa/. Sigue su camino y escucha entonces su llamado: «¡Tuleru! ¡Tuleru!». Luego escucha al carpintero /wetu/ (*Campephilus rubricollis*). «Antes yo iba a menudo a tu aldea», dice /wetu/ al hombre. El hombre duerme con Pájaro Carpintero. A la mañana siguiente Pájaro Carpintero le dice: «Cuando escuches mi picoteo tienes que acudir inmediatamente». El pájaro se aleja y comienza a picotear. El hombre se dirige rápidamente hacia el lugar. «¡Telerere, telerere!». Cruza por un sendero de hombres. Él tenía padre y madre. «Ya regreso», grita en el camino. Carpintero le indica el sendero y le dice: «Éste es tu sendero, tienes que regresar con los tuyos». Tiempo más tarde, en la aldea, llama a sus amigos y les dice: «Quiero probar lo que he escuchado y visto, quiero hacer las danzas de /kalao/». En esos tiempos los hombres no conocían la danza del /kalao/ [Elüikë].

M36 Origen de la iniciación masculina 2

Tres hombres se encontraban en un arroyo en el bosque. Habían ido a pescar con barbasco /hali-hali/. Pescan mucho, pero abandonan al otro en el bosque. El hombre sigue pescando, pero cuando se da cuenta de que está solo decide volver. Se pierde. Como se hace de noche, trepa a un árbol para dormir. Al día siguiente sigue caminando. Nadie lo busca. Por la noche escucha gritar al perezoso /kulepa-

nasi/ (*Choloepus didactylus*): «Hijo, tienes que dormir. Abre tu pata [garra]». Sigue caminando al día siguiente. Por la noche vuelve a trepar a un árbol. El perezoso comienza a cantar a medianoche. El hombre escucha atentamente. Por la mañana el perezoso vuelve a cantar y el hombre lo ve. «Viejo, estoy perdido.» «Ya sé que estás perdido. Éste es el camino que debes seguir. ¿Tienes hambre?» «Sí.» Perezoso dice: «Si quieres volver tienes que seguir este camino. Si sigues otro camino te matarán». Por la mañana sigue caminando. A la noche vuelve a trepar a un árbol. Escucha entonces el ruido de una cascada. «Ya estoy cerca de una aldea», dice. Por la mañana va a la cascada. «Es la cascada que escuché anoche», dice. Sigue caminando. Ve luego a un armadillo /kapasi/ (*Tolypeutes tricinetus*). «Hombre perdido», dice Armadillo. «¿Adónde vas?» «Estoy perdido.» «Sigue mi sendero», dice Armadillo. «Yo voy a menudo a tu plantío y vi gente allá.» Sigue caminando y por la noche vuelve a trepar a un árbol. Escucha el llamado de /kalao/. Lo escucha hablar: «Las hormigas causan dolor. No tienes que moverte, quédate tranquilo». Por la mañana ve al trupial /payawa/, que canta igual que /kalao/. Un Viejo Aguila Harpía /pia/ (*Harpia harpiva*) pone el /kumana/ [estera con avispas] a los niños. Así jugaba Aguila Harpía, imitando a Aguilucho. Sigue caminando y vuelve a trepar a un árbol para dormir. Ve a Búho /suwi/ (*Glaucidium brasilianum*). «Un hombre perdido», dice. «Tengo mucho frío, abuelo», dice el hombre. Búho le da cerveza agria /napek/. Él bebe, pero al beber la bebida comienza a gritar: «¡Suwi, suwi!». Pero el hombre sigue bebiendo. Búho se pone a dormir. El hombre quiere robar el /napek/, destapa el tiesto, pero la bebida se pone a gritar otra vez. El hombre se sorprende y deja la bebida, pero después vuelve a intentarlo y el pájaro despierta con los gritos. «Qué ocurre?» «Me agaché un poco y toqué el tiesto de /napek/. Es el ruido de la tapa», dice el hombre. «No tienes que beber tan rápido», dice el pájaro. El hombre sigue bebiendo. «Deja de beber ya», le dice Búho. «No estoy bebiendo. Es que volví a tocar la olla», dice. «No lo hagas otra vez», dice Búho. Al día siguiente sigue caminando y da con un venado /kapao/. «¿Estás perdido hace mucho tiempo?», pregunta el venado. «Sí.» Entonces el venado hace fuego golpeando sus patas delanteras. El hombre se calienta un poco, pero el fuego se extingue. Ve que el venado tiene oro /këmuiken/. Lo despierta y le pide que haga fuego otra vez. Venado no despierta. Para robarle el oro, el hombre trata de atarlo de las patas, pero el venado despierta y huye. Después encuentra a Pájaro Carpintero /wetu/. «Allá viene el shamán», dice. Le da de comer gusanos del /kumu/ (*Oenocarpus bacaba*)

[/iripe/]. Comienza a comer. «¿Estás satisfecho?», dice /wetu/. «No aún.» «Trae más gusanos», dice Pájaro Carpintero a su mujer. «Vamos a dormir ahora», dice /wetu/ y tiende una pequeña hamaca para él. El hombre se tiende. Por la mañana vuelve a comer gusanos /iripe/. «No estás muy lejos de tu aldea», dice /wetu/. «Yo voy a menudo allá a buscar /iripe/ del /kumu/. Tienes que seguir mi sendero.» El hombre comienza a caminar. «Tienes que quedarte un tiempo con nosotros. Estás muy flaco», dice /wetu/. Pero el hombre quiere volver cuanto antes. «Iré en estos días a recoger gusanos /iripe/ de tu palmera /kumu/», dice /wetu/. El hombre se aleja y da con Chotacabras /oklai/ (*Steatornis caripensis*). «¡Ya estás aquí!» Le quiere dar de comer unos saltamontes /siriksirik/, pero el hombre no acepta. Chotacabras le dice: «No estás muy lejos. Hoy mismo iré a danzar a tu aldea. Quédate aquí y acuéstate con mi mujer». Chotacabras pone cenizas alrededor de su mujer y se marcha. La mujer le pide al hombre: «Ven a acostarte conmigo». Pero el hombre tenía miedo. La mujer insiste y él se mete en su hamaca. Pasa la noche con ella. «Mi marido volverá borracho», dice ella. «No tienes que preocuparte.» El hombre no quiere penetrarla pero luego lo hace. «¡Me has dejado encinta!», dice la mujer. Pero vuelven a hacer el amor dos veces más. Sale de la hamaca en unos zancos. Chotacabras regresa. «¿Te has acostado con mi mujer?», pregunta. «No.» «No se ha acercado a la hamaca», dice la mujer. «Vete», dice Mujer Chotacabras, «pues si no te matará». El hombre regresa finalmente a la aldea, pero ésta había sido abandonada. Se va por el sendero que conduce al plantío. Allí ve a cuatro hombres que vuelven de caza. Los hombres lo llevan a la nueva aldea. Él cuenta entonces sus aventuras. Cuenta cómo ha visto que algunos pájaros se aplican fuego en el cuerpo. «Pero no es fuego», explica, «son unas hormigas puestas en /kunana/». Cuenta la danza del /kalao/, las ceremonias de iniciación, el canto /alemi/. El hombre había visto cómo un /alimi/ se había caído de un árbol y cómo /yata/ se había acercado a cantar encima del cuerpo. Así aprendieron el alemi. Lo aprendieron los indios de /yata/, el padre de los /alimi/ [Wayaman].

Desde una bebida que habla a un pájaro celoso que obliga al héroe a andar en zancos y un perezoso que le pide al héroe que abra la mano, este grupo de mitos establece relaciones insospechadas. Todos ellos giran sobre el origen de las danzas de iniciación, pero dicen poco, aparentemente, sobre la necesidad de la institución misma. En los mi-

tos se lee que algunos personajes, que son usualmente pájaros, enseñaron al héroe las técnicas de caza: /ïrikayerupë/ en M34, que no he logrado identificar, pero que probablemente es un paseriforme. En otros mitos, los pájaros aparecen como personajes protectores: el hombre aprende de ellos las danzas. El personaje se pierde en el bosque después de que ha sido abandonado por sus cuñados: M34, M36, o cae en la trampa de un insecto: M35, o es voluntariamente ayudado por otros seres del bosque: M33, M34.

Hay otros detalles significativos. En M33 se lee que el héroe humano duerme varios días y que en ese período aprende las danzas animales. En otros mitos se menciona que el héroe duerme o queda a dormir con algunos personajes que lo protegen: Pájaro Carpintero en M35, Perezoso en M36 —en este mito, en realidad, el personaje pasa un tiempo con varios otros personajes del bosque: Aguilucho, Trupial, Águila Harpía, Búho, Venado, Pájaro Carpintero, Perezoso, Armadillo y Chotacabras—. Un episodio en que el héroe humano sueña o queda a dormir o a comer con sus huéspedes animales no extraña: ya antes habíamos encontrado un mito en que el héroe humano es despojado de sus atributos humanos [un personaje animal le quita su corona de plumas para llevarlo a su aldea]. Entre los wayana, el sueño y la comensalidad con animales se conciben como espacios de comunicación con seres de otros ámbitos: se deviene un ser de la misma clase sea cuando se comparte el alimento con un animal —que repite la operación activa en la construcción de las categorías de parentesco—, sea cuando se integra uno a otro mundo a través del sueño.

En toda el área guayanesa el sueño es un espacio de comunicación con los habitantes del bosque (Guss 1980: Ilius 1987; Wagley 1977: Magaña 1988a). Entre los trio, una tribu vecina, se conceptualiza el sueño como una forma de muerte y a la muerte misma como un cambio de ámbito cosmológico —como transición del ámbito humano al ámbito del bosque, del río o del cielo—. Cuando se sueña se está en realidad en alguno de esos otros mundos y es el momento en que se establecen las relaciones con las sociedades animales [dejemos en claro, de paso, que en toda el área los animales son llamados 'habitantes' del bosque, del río o del cielo]. Soñar es así un componente indispensable de las actividades de predación. Los sueños mismos conocen un padrón estable de interpretación: soñar que se hace el amor con una mujer significa una buena cacería —evidentemente porque, como señala-

mos arriba, los hombres establecen relaciones maritales/sexuales con mujeres animales (Magaña 1990b)—. Los trio atribuyen el don del sueño a Zarigüeya, que hace elegir a un indio entre la carne o los sueños (*id.:* Koelewijn 1987), y establecen una relación bastante compleja entre Zarigüeya, la caza, el sueño y las enfermedades. Y contamos con alguna evidencia de que entre los wayana se observa una representación semejante. Como entre otras tribus, el sueño parece ser más bien una actividad propia de los hombres que de las mujeres: los hombres deben cazar y son ellos quienes, en consecuencia, deben soñar [morir, enfermar] para establecer relaciones con sociedades animales. Las mujeres, en cambio, deberían evitar soñar: de hacerlo, entrarían en contacto con sociedades animales y serían consideradas por los habitantes del bosque como mujeres casanderas. En las ceremonias de iniciación wayana, como entre los kaliña y trio, se tiene la intención de que los iniciados entren en comunicación con los habitantes del bosque y deben, luego, dormir/morir de alguna manera: dormir, soñar, alucinar. A las mujeres, en cambio, que son iniciadas en el espacio de la familia nuclear y con muy poca ritualización, se les impide dormir y deben pasar largo tiempo en vigilia (Magaña 1990b). La relación entre los sueños y la enfermedad se establece indirectamente en M36, pues ahí se dice que, encontrándose en el bosque, *i. e.,* soñando, el hombre asistió a una sesión de curación de /yata/, el shamán Mono Araña.

Los animales de los mitos viven todos en sociedad y conocen una organización social similar a la de los wayana. Hay entre ellos shamanes o jefes /tamusi/ (M34) y gente común, y, además, conocen territorios de caza específicos: los senderos a que se refieren los personajes en los mitos. Los wayana, en efecto, consideran que todo animal tiene territorios y rutas específicas y los wayana mismos conocen también esta representación del bosque: cada cazador explora un territorio de caza específico y tiene sus propios senderos. Ahora, perdido en el bosque, en estos mitos el héroe humano encuentra animales que tienen senderos que conducen a su aldea, que es quizá la característica más sobresaliente de la conducta animal en estas narraciones. Todos estos personajes animales ocupan un lugar prominente en los rituales wayana.

Se trata del trupial /payawa/ (*Psarocolius viridis*), del /ïrikeyerupë/, del pájaro carpintero /wetu/ (*Campephilus rubricollis*), del agilucho /kalao/ (*Daptrius americanus*), del águila harpía /pia/ (*Harpia harpiya*), del búho /suwi/ (*Glaucidium brasilianum*) y del chotacabras /oklai/ (*Steator-*

mis caripensis) y, entre los animales, del perezoso /kulepanasi/ (*Choloepus didactylus*), del armadillo /kapasi/ (*Tolypeutes tricinctus*), del venado /kapao/ (*Odocoileus virginianus*) y del mono araña /alimi/ (*Ateles paniscus*). Las danzas de aves se inspiran directamente bien en sus movimientos característicos, bien en sus rituales de apareamiento. La danza del chotacabras [aquí nos referimos a toda la familia de caprimúlgidos] se inspira en su peculiar manera de caminar: como tienen las patas muy chicas, cuando están en tierra caminan saltando torpemente y tropiezan y se caen a menudo (Austin 1975: 159-163). Como los chotacabras no construyen nido, en presencia de intrusos la madre protege a las crías similando tener un ala quebrada y «cayéndose» a alguna distancia para atraer su atención y alejarlo (Lévi-Strauss 1985: 72). Se diría que ve uno a pájaros cojos. La danza del chotacabras es comparada por los wayana a los intentos de un borracho de caminar derecho, pero M36 ofrece una interpretación más audaz: el chotacabras camina como si debiese salir de la hamaca de una mujer a cuyo alrededor un marido celoso ha arrojado cenizas al suelo para descubrir las huellas de toda visita indeseada. O sea, saltando en un pie, equilibrándose para no caer, y volviendo a saltar, dice M36. Como en toda el área amazónica-guayanesa y fuera aun de este territorio, el chotacabras es un pájaro asociado a la alfarería y a los celos conyugales (Lévi-Strauss 1985).

De las otras aves, guardando la reserva de que algunas identificaciones pudiesen no ser correctas, los wayana usan también las plumas para la confección de diademas, coronas y otros objetos de plumajería. De hecho, también de aquellas aves que aparecen como auxiliadoras de los hombres en los mitos que examinamos en los capítulos precedentes: guacamayos, cotorras, cotingas, etc. Los wayana usan plumas azules de guacamayos y cotingas, las rojas de guacamayos y pájaros carpinteros, las amarillas de pájaros carpinteros, el verde de cotorras, el negro de guaco y del cumana, el blanco del águila harpía y de gruyas, etc., entre las otras especies usadas (Schoepf 1971: 21-22). El autor avanza que es posible que el simbolismo de la avifauna haya podido jugar un papel en la elección de las especies, derivando su significación de los contrastes establecidos entre especies domésticas y silvestres, comestibles y no comestibles, predadoras y no predadoras, etc. (*id.*, p. 20). Los regímenes de alimentación de las aves involucradas en los últimos mitos que hemos citado son variados —aunque son todas predadoras, pero en los mitos se lee que se trata de aves que visitan las

aldeas humanas regularmente, ya que tienen senderos—. Lo que las aves tienen, pues, de común en los mitos es que están asociadas a los hombres. En M36 se explicita, al menos para una especie, el porqué: el pájaro carpintero visita las aldeas wayana para sacar las larvas, su alimento, del tronco de la palmera /kumu/ (*Oenocarpus bacaba*), una especie asociada a territorios humanos (Jara 1990). Las otras especies se ven a menudo en las cercanías de campamentos humanos, sin duda por la presencia sea de especies de presa, como en el caso del águila harpía, sea de alimento vegetal. Los animales mencionados en los mitos también visitan los asentamientos humanos: el venado es atraído por las plantaciones de mandioca, los monos por los frutos, el armadillo por la carroña y los frutos. Las plantaciones humanas, por la aglomeración no natural de especies vegetales que sirven de alimento a algunos animales, constituyen un ámbito particular diferente del bosque circundante y hacen posible el establecimiento de cadenas de alimentación igualmente particulares: atraen a pecaríes y cerdos salvajes que pueden desenterrar los tubérculos de mandioca, y éstos, a su vez, atraen a agutíes y acuchíes, que se alimentan de los restos que dejan, y unos y otros a las águilas harpías, que se alimentan de ellos. Aunque el papel del perezoso en este grupo sea aberrante en relación con las otras especies en los mitos, no es poco razonable concluir que es la asociación con los territorios humanos lo que hace que estas especies se presten mejor que otras para conllevar significaciones asociadas al ámbito humano. Por último, M34 señala explícitamente que las aves auxiliadoras no se comen. Con respecto a los animales, el tabú de consumo es menos estricto: los animales que se consumen en cada unidad doméstica dependen de las relaciones que establecen los cazadores con los shamanes animales del bosque. Cada hombre conoce algunas especies que no puede ni flechar ni comer y son especies prohibidas desde la iniciación y/o desde su primer contacto con shamanes animales, pero varían considerablemente de un hombre a otro. El venado es considerado tabú por muchos cazadores, no por todos. Lo mismo ocurre con el mono araña y el armadillo. Otro mito cuenta, igualmente, sobre un hombre abandonado en el bosque.

M37 Origen de la iniciación masculina 3

Un hombre era un mal cazador. A menudo no daba en el blanco y volvía sin presa. Va un día a la montaña y agarra un enorme nido de termitas /muke/ [nido redondo]. Lo pone sobre la cima de la montaña y lo empuja hacia abajo al tiempo que grita que le disparen. Su propia flecha se rompe. Corta una liana /sihka/ [que tiene la savia roja] y unta la punta de sus flechas. Llega a la aldea y dice: «Cacé un animal, pero se quedó colgado de un árbol». Al día siguiente va al bosque otra vez. Sus cuñados lo siguen para saber cómo se las arregla para cazar. Pero no lo ven cazar. Al contrario. Se dan cuenta de que sus flechas no tienen punta o están rotas. Hablan entre ellos. «¿Por qué dirá que ha cazado si no caza nada?» Se alejan llevándose la canoa, deshacen el campamento y lo abandonan en el bosque. El cazador regresa al campamento por la tarde. El campamento está abandonado. El grillo /irikale/ comienza a cantar por la noche. «¿Me puedes traer un poco de fuego?», dice el hombre. Más tarde aparece el grillo. «¿Estás aquí, amigo?» «Sí, estoy aquí.» «Los otros se fueron y me abandonaron aquí.» «Ven conmigo», dice el grillo. «Tengo un armadillo», dice el grillo. «No es un armadillo, es un cangrejo /kalapu/», dice el hombre. Van a la aldea de oropéndola /sikale/. El grillo toma su hamaca. Su padre dice: «Tienes que hacer pasar al hombre por la prueba de los gusanos [como en las pruebas de iniciación]». Van al bosque a buscar gusanos /irikale yëluka/. El hombre se tiende en el suelo y los gusanos lo muerden. Pierde la conciencia. Grillo va a su aldea y regresa. El hombre está ya despierto. Respiraba difícilmente, pues tenía mucho dolor. También lloraba. «Ya regreso», dice /irikale/ a su padre al volver a la aldea. Va a donde el hombre. Pero el padre de /irikale/ toma sus flechas, que eran muy pequeñas, y va a ver al hombre dejando a su hijo en casa. /Irikale/ comienza a saltar. Dos días más tarde le entregan al hombre una sonaja mágica. El hombre no tenía más que levantarla y moverla suavemente para que aparecieran monos /alimi/. La primera vez él está con /irikale/, que quiere ver cómo le va en la caza. Las presas que flecha debe dejarlas en el sendero. «Lo ha hecho bien», dice /irikale/ a su padre. Le envían nuevamente al bosque a que pruebe su destreza. El hombre vuelve con una perdiz. «No, no es esa presa la que debes cazar sino más pequeñas», le dicen. Vuelve otra vez al bosque y caza un ave minúscula /kusiripete/. Cuando quiere cazar presas como monos tiene que mover la sonaja hacia arriba, cuando quiere cazar presas como guaco o pájaros, hacia abajo. /Irikale/ le enseña entonces el ca-

mino de regreso a la aldea y le da la carne que ha cazado. «Debes ir directamente y sin desviarte», dice. El hombre se pone en camino. Se detiene para hacer un nuevo cesto —considera feo el que tiene—. Comienza entonces a pasar la carne de un cesto al otro, pero el que había hecho él se llenó mientras que había aún muchísimas presas en el otro. Entonces hace un nuevo cesto. Pero le ocurre lo mismo que con el primero. En la aldea /irikale/ se acuerda de él. «¿Por qué me acordaré de él? ¿Estará aún en el bosque?» Va al bosque y se encuentra con el hombre. «¿Qué te ha ocurrido?» «Aquí estoy aún», dice. «Te dije que debías ir directamente y sin detenerte.» /Irikale/ vuelve a poner las presas en el cesto. «De regreso en tu pueblo no respondas nada a lo que te pregunten», le dice. «Sólo debes dirigirte a tu madre.» Deja entonces el cesto de carga en el sendero. «He regresado, madre. Ve a buscar la carne», dice. El cesto contenía cerdo salvaje, mono araña, perdiz. La madre levanta un enorme amojamadero. Pero se cansa. Sus cuñados están muy sorprendidos. No había estado mucho tiempo en el bosque y había vuelto con muchas presas. «Antes no cazaba nada. ¿Qué habrá ocurrido?» Deciden seguirlo para ver qué hace. El hombre nunca vuelve de caza con la sonaja sino que la deja junto al sendero. Los hombres la toman y comienzan a moverla rápidamente, pero en lugar de aparecer presas aparecen jaguares que los atacan y devoran. El hombre no encuentra su sonaja. /Irikale/ la ha tomado nuevamente. Desde entonces el hombre no caza bien [Elüikë].

Hasta ahora hemos tratado solamente los mitos relacionados directamente con la iniciación masculina y parece, en contraste con lo que sostenemos en la introducción a este capítulo, que guardan poca relación con el mundo del bosque y de la caza. En realidad, los mitos establecen ellos mismos una relación entre iniciación y cacería. El narrador de M33 establece explícitamente que si los iniciados llegasen a comer carne de pecarí o de tapir correrían el riesgo de morir o, si no, que si lo hiciesen, alguna otra persona de la aldea correría ese riesgo. ¿Por qué podría conducir el consumo de carne animal a la muerte?

M38 Matrimonio con una mujer tapir

Había un tapir pequeño /maipuli/ (*Tapirus terrestris*). Un hombre lo alimenta. Durante su ausencia, pues el hombre sale de cacería, el ta-

pir se transforma en mujer y prepara pan de mandioca. El hombre regresa y se sorprende al encontrar la comida hecha. Sale sin decir nada, vuelve de improvisto y descubre que el tapir se transformaba en mujer. Se acuesta con ella y viven juntos. Tienen una hija. La mujer muere y él se casa con la hija [Tamutamusi; dice que no sabe cómo sigue la historia].

M39 Matrimonio con una mona 1

Había un mono aullador /arawata/ (*Alouatta seniculus*) en una aldea y un hombre le daba de comer y beber. El mono crece. Una vez sale el hombre a cazar y deja al mono en su campamento. En la aldea vivían sólo el hombre y el mono. Al volver de cacería encuentra pan de mandioca /uru/. Muy extrañado sale al bosque sin decir nada al mono. Vuelve rápidamente, de improviso, y descubre que es el mono quien prepara el pan. El mono se transforma en una mujer para preparar pan. El hombre habla con ella. Se acuesta con ella, forzándola. En la madrugada, al escuchar los aullidos de los monos en el bosque, la mujer dice: «Ése es mi padre, que está cantando». «Vamos a visitar a tu padre», dice el hombre. La mujer no quiere. «Te vas a reír de mi padre cuando dance.» Como el hombre insiste en visitar a su suegro, la mujer le dice una vez más que no ría al ver danzar a su padre y salen. Él quería ver las danzas y cantos de los /arawata/. El padre estaba sobre un árbol alto /etekëk/ y el hombre trepa. Pero los monos se van y lo dejan solo arriba. «¿Cómo haré para bajar?», se pregunta. No tenía cómo bajar, no había escalerilla. Lo dejaron arriba porque se había reído al ver danzar a los monos. Luego aparece el buitre negro /watankë/ (*Coragyps atratus*), que hace una cuerda con su propio excremento. Pero es muy corta y el hombre no puede bajar. Aparece el águila harpía /pia/ (*Harpya harpiya*) a mirar. /Pia/ se alimenta de monos /arawata/ y /alimi/. «Amigo, ¿qué haces aquí?» «Mi mujer me abandonó aquí en el árbol. Mi mujer es una /arawata/.» «Ah, ése es mi alimento», dice. Aguila Harpía le indica el camino hacia la aldea. «Pero, ¿cómo bajo del árbol?», pregunta el hombre /pia/ dice que hará una cuerda con su excremento. El hombre desciende y vuelve a la aldea. Los monos bailaban en desorden de un lugar a otro, por eso el hombre rió [Tamutamusi].

M40 Matrimonio con una mona 2

Un hombre tenía un mono /arawata/ como animal doméstico. Un día que sale de caza el mono se pone a hacer pan de mandioca. Al regresar encuentra el hombre que la comida está preparada. «¿Quién ha hecho el pan?», se pregunta. Otro día sale al bosque pretendiendo que va a cazar, pero tiene intenciones de volver para saber quién hace el pan. Regresa y se esconde detrás de un árbol. Ve cómo el mono hace el pan, cómo lleva la mandioca en el cesto, cómo la muele y la mete al estrujador /tïnki/. El mono se sienta en el palo del /tïnki/. El mono se transforma en mujer, pues ya no quería seguir viviendo como mono y el hombre se queda con ella. El padre de la mujer prepara una fiesta en el bosque. «En otra ocasión iremos», dice la mujer. Tiempo después la mujer le dice que es tiempo de ir a visitar a su madre. «Vamos a ver a mi madre. Hace mucho tiempo que no la veo.» Se dirigen al bosque. Llegan a donde la madre y ella le advierte: «Cuando mi familia comience a danzar no debes reír, pues ahora preparan unas fiestas». La fiesta comienza entonces, pero al ver danzar a los monos el hombre no aguanta la risa. Su mujer se indigna, se transforma en mono nuevamente, y se va con su familia abandonando al hombre en un árbol /etekere/ [muy alto, sin frutos y de tronco grueso]. El hombre pasa todo un día y una noche sin comer encima del árbol. Un pájaro carpintero /wetu/ se acerca al árbol y ofrece ayudarle a descender haciendo una escalerilla muy delgada. Otro pájaro aparece. «¿Qué haces aquí?» «Un mono me abandonó aquí arriba, mi propia mujer», dice. «Te haré una escalerilla», dice el pájaro y comienza a cagar. Pero nuevamente la escalerilla es muy frágil. Aparece luego el águila harpía. «¿Qué haces aquí?» El hombre cuenta nuevamente su historia. «Yo te haré una escalerilla fuerte», dice. Pero la escalerilla no puede soportar al hombre. Al ver que no puede descender. Águila Harpía le ofrece llevarlo a su pueblo en la ceiba /kumaka/ (*Ceiba pentandra*). /Pia/ le presta un plumaje y vuelan entonces a la ceiba. «Tienes que matar a los monos», dice /pia/. «Yo te daré flechas y arco.» Más tarde se dirigen al lugar de los monos y el hombre flecha y mata al mono que era antes su mujer. Luego se rompe su arco. Se va entonces a vivir con Águila Harpía [Elüikë].

M41 Unión con una mujer jaguar

Un hombre va a cazar al bosque con su mujer. La mujer queda en el campamento. Cuando vuelve, su mujer había cambiado. Era ahora

un jaguar /kaikui/. Al verla, el hombre se aleja. Va a visitar a su suegro: «Mi mujer se cambió en jaguar». La mujer se había transformado en un pequeño jaguar, pero cuando aparecía el hombre se cambiaba en uno muy grande. El hombre no quiere salir a cazar jaguares, pues sabe que uno de ellos es su mujer. Ella era un jaguar muy bello. Un día va al bosque. «Vengo a verte», le dice. Pero ella le muestra solamente las garras, sin responder. Él va a buscar a sus suegros. Cuando ellos van al bosque se encuentran a un jaguar muy feo. «¡Fléchalo, fléchalo!», le gritan, pero él no se atreve. «Es mi hija», dice. El jaguar se va por el bosque [Sintaman].

M42 Unión con un hombre jaguar

Una mujer pregunta al jaguar: «Mi marido está muy enfermo. Quiero que le hagas /piai/ [shamanismo]. Yo traeré cigarros para hacer el humo /tamë/». La mujer le da cigarros de tabaco al jaguar. El jaguar se transforma en hombre y después se transforma nuevamente en jaguar. El shamán le saca de la boca /muita/, un diente /ie/ de pecarí /pakira/. Le saca el diente y el hombre empieza a perder sangre. Tenía mucha sangre en la boca y estaba hediondo. A modo de pago el hombre le da al jaguar a una de sus hijas. El hombre se había dirigido al bosque para ver al jaguar. Su hija queda embarazada por el jaguar. Vuelven a la aldea. Tiempo después nace el pequeño /kaikui/. Al nacer, la mujer pide a los niños de la aldea que no imiten el rugido del jaguar, pues de escucharlo el pequeño se transformaría en uno de ellos. Pero los chicos no obedecen, imitan el rugido del jaguar y el chico se vuelve jaguar. Entonces el jaguar se come a un niño. Huye entonces la mujer con su hijo al bosque. El hombre reprocha a los chicos: «¿Por qué imitaron al jaguar? Ellos no eran humanos sino jaguares». El jaguar dice a su padre: «No volveré. Me quedaré a vivir en el bosque» [Elüikë].

M43 Unión con un hombre cigarra

Una mujer estaba tendida en su hamaca. La cigarra /kalinkali/ cantaba entonces en el bosque, como acostumbra en el tiempo seco. «¿Qué quieres, /kalinkali/?», pregunta la mujer. /Kalinkali/ se aparece después. «¿Que le has dicho a /kalinkali/?», pregunta la cigarra que tenía

ahora forma de hombre. «No le he dicho nada», dice la mujer. El hombre era /kalinkali/. «Tú no has visto nunca a /kalinkali/», dice el hombre. «/Kalinkali/ no ha estado por aquí», dice la mujer. La mujer era soltera y Cigarra se queda con ella. Llegado el tiempo seco, Cigarra va a abrir un plantío al bosque. Su mujer le sigue más tarde para llevarle comida y ve entonces que todos los árboles /wewe/ han sido ya talados. Había muchos hombres en el plantío. Rápidamente preparan fuego para quemar la vegetación —usualmente los árboles se dejan en el suelo hasta que se sequen—. La suegra quería esperar más tiempo antes de meter fuego al plantío. «No, no está bien. Los árboles no están secos aún», dice ella. La suegra camina hacia el centro del plantío donde había un gran agujero. Al caer por él se muere. Cigarra pregunta a la mujer: «¿Por qué ha venido tu madre?». «Vino por sí misma», dice ella. Cigarra se dirige entonces a un lugar abierto, hacia el sol. «Ven a casa», dice la mujer. Como no responde lo toma por un brazo, pero el hombre, que está totalmente seco, se deshace en pedazos [Elüikë].

M44 Una mujer testaruda

Oruga está en su aldea. Una mujer toma un trozo de madera y lo arroja entre las matas. «¿Por qué hay tantas orugas por aquí? Si quieres quedarte, quédate.» Al día siguiente, por la tarde, aparece un hombre por el lugar. «¿Qué quieres?», pregunta la mujer. «Yo le hablaba a una oruga.» «/Elukë/ no está aquí», dice el hombre. Por la tarde la mujer le pregunta si quiere comer algo. Le lleva pan de mandioca pero el hombre no quiere comer. «Esto no es mandioca», le dice. Entonces se acuesta con ella. A la mañana siguiente /elukë/ sale a su aldea y vuelve con mandioca /umani/. La entrega a la mujer. A la mañana siguiente van al plantío a buscar mandioca. «Tú tienes que jalar aquí», le dice el hombre, mostrándole cómo se jalan los tubérculos. Van entonces a su aldea donde el hombre la presenta a su madre. Da a la mujer tallos de mandioca y la envía al plantío. Él quería que su mujer preparara cerveza /sakura/. «Anda por mandioca al plantío», le dice. Otra vez la envía, pero ella no quiere ir. «Los tubérculos están pequeños aún», dice ella. «No, ya están bien», dice él. «Mi padre me ha dicho que aún no», dice ella. Entonces el hombre abandona la aldea [Elüikë].

M45 Unión con un hombre búho

Una noche cantaba el búho /pupuli/ (*Otus choliba*) y no dejaba dormir a una mujer que se encontraba en su hamaca. «¡Qué bulla que haces!», reclama. «Si quieres ven a dormir conmigo.» Búho aparece luego con apariencia humana. Llevaba barba y bigote /ëhpo/. Se queda a dormir con la mujer. Tiempo después va con ella al bosque. Otro grupo de cazadores se encontraba en los alrededores cazando /alimi/. «¿Por qué no vas a cazar como los otros hombres?», dice la mujer. «Te quedas todo el día aquí. Mi hermano es el único que caza.» «Yo no cazo de esta manera», dice Búho. «Dile a tu padre que haga un amojamadero grande.» Su suegro levanta entonces una plataforma de madera. Por la noche, Búho se interna por el bosque y caza muchos animales: mono araña /alimi/, mono aullador /arawata/, pecarí /pakira/, guaco /ëwoko/, /akawuak/ [un ave], agami /manhali/. Vuelve al campamento con las presas y retorna al bosque a cazar. Vuelve otra vez cargado de presas. La mujer distribuye la carne entre la otra gente. Se organiza luego una fiesta /watop/. Pero Búho no danza. Prefiere ir de pesca /ka: apëlëpse/. Al regresar su mujer lo invita a nadar «Vamos a bañarnos al río.» Porque Búho nunca se bañaba. Entonces le salpica con agua. Cuando el agua lo toca, el hombre se transforma en búho y desaparece [Elüikë].

M46 Cómo pesca el chotacabras

Había un hombre que era un chotacabras /oklai/ (*Steatornis caripensis*). Un día sale a pescar y vuelve con muchos peces. Otro día sale a cazar. Los hombres se ponen a cagar y Chotacabras se lanza sobre los excrementos y se los lleva. Los excrementos se parecían a los peces. Porque los peces que llevaba Chotacabras a la aldea eran en realidad excrementos humanos. Los otros se ponen a observar cómo pesca Chotacabras. Otra vez roba /oklai/ los excrementos, pero los otros descubren su treta. «¡No vayas a pescar con mierda!» /Oklai/ se va de la aldea y no vuelve [Elüikë].

En las ideologías nativas del área guayanesa se atribuye a los animales considerados comestibles un origen afinal: el origen de estos animales, en los mitos, se deriva usualmente de un conflicto entre aliados, y el conflicto entre aliados está, también, íntimamente ligado con el ori-

gen de los cambios estacionales (Magaña 1988a: 206-236). En la mitología wayana, como hemos visto, los cambios estacionales están igualmente ligados a conflictos entre afines, pero no sabemos aún si las nociones sobre los animales se ajustan al mismo esquema. En M38 no hay conflicto o, al menos, no aparece claramente expresado. Y a diferencia de los mitos sobre el tapir en varias otras tribus, no se trata aquí de un tapir seductor de una humana y, por esto, disruptor del orden social humano, sino de un hombre que seduce a una mujer tapir y que, muerta ésta, se casa con su propia hija.

El tapir ocupa en toda América el papel del animal seductor que interrumpe el orden social humano. «En el ciclo del tapir seductor», escribe Lévi-Strauss, «las mujeres adúlteras son apartadas de sus maridos por un erotismo excesivo que el animal está mejor dotado para satisfacer» (1964 [1968]: 263). En la mitología de varios grupos amazónicos y guayaneses, las narraciones sobre el tapir evocan fuertemente algunos episodios de los mitos wayana sobre el origen de la luna: las mujeres de una aldea tienen amores en el plantío, con un tapir y los hombres, al descubrirlo, matan al tapir y le cortan el pene, que dan a comer a las mujeres. Cuando ellas se enteran, abandonan a los hombres y se transforman en peces (*id.*). En la mitología kaliña, unas chicas tienen amores con un tapir. Lo visitan a menudo en el plantío, donde lo llaman, como en M2, 'largo pene'. Se meten al agua, una deviene manatí, la otra delfín, dos especies que los kaliña se prohíben por tener un origen consanguíneo: los hombres que descubren sus amores son sus hermanos y las razones que los llevan a matar al amante pene/tapir son similares a las que tienen los hombres en M1-M2, vale decir, desmentir las acusaciones de incesto (Magaña 1988a: 228). El tapir es considerado por los wayana como un animal de vocación incestuosa. Su origen se remonta, como se lee en M37, a la unión incestuosa entre un padre y su hija.

Los mitos sobre el mono aullador (M39-M40) insisten, en contraste, en que los monos devinieron comestibles a causa de un conflicto entre afines: entre un hombre y su mujer mono, y señalan, de paso, las razones sobre las que se asienta la amistad entre un hombre y el águila harpía. En M41, sobre la unión entre un hombre y una mujer jaguar, el héroe se niega a matar a un jaguar argumentando que es su hija. En M42 un padre cuya hija se ha unido con un jaguar abandona la aldea humana con ella y su nieto, después de enfadarse con los chi-

cos humanos. El origen de la cigarra está evidentemente unido a los cambios estacionales. La cigarra misma, que anuncia el tiempo seco, disputa con su suegra (M43). La oruga, que enseña a jalar los tubérculos de mandioca a la mujer, se enfada con su mujer y su suegro (M44). El búho rompe con su mujer humana: se transforma en búho cuando ella le tira agua (M45) y el chotacabras (M46) abandona la aldea humana cuando los indios descubren que considera peces los excrementos humanos.

Estos mitos no permiten conclusiones definitivas. El tapir y el mono aullador son, guardando las reservas que mencionamos, o sea, que los tabúes de caza y consumo varían de cazador a cazador, considerados comestibles. El jaguar y el águila harpía, que aparece en M40, no son considerados comestibles, pero el primero puede ser matado y el segundo capturado —por las plumas—. La oruga, la cigarra y el chotacabras no participan de la categoría 'alimento'. Por lo que concierne al tapir y al mono aullador, podría concluirse que en la mentalidad wayana una disrupción de lazos entre aliados equivale a una sobrevaloración (incesto entre padre e hija) de lazos consanguíneos. El jaguar y el águila harpía son considerados animales auxiliadores de los hombres: M40 explicita que el acercamiento entre el hombre y el águila harpía se basa en un régimen alimenticio similar: el mono araña es una presa común. Como también lo es del jaguar, es posible imaginar que los wayana consideren no comestibles a aquellos animales con quienes comparten las presas del bosque y, en una categoría más general aún, a los animales, aves o peces predatorios. Por lo que se refiere a las relaciones entre las especies nombradas y los indios debería creerse que se limitan a espacios intersticiales, pues hombres y jaguares deben encontrarse en los mismos territorios de caza —lo mismo que hombres y águilas harpías, que comparten como alimento a los monos—. Las cigarras son asociadas a los hombres en tanto que anuncian una estación [la sequía] y, también, porque en las nociones indígenas la presencia de algunas especies en algunos terrenos indican buenas tierras de plantación. Pero la relación con orugas, búhos y chotacabras se me escapa. Quizás encontremos más información en otros mitos.

M47 Matrimonio con una mujer cerdo salvaje

En tiempos remotos tenía un hombre un cerdo salvaje /poinekë/ (*Dicotyles tajacu*) como animal doméstico. Lo cuidaba y alimentaba bien y el animal creció. El hombre no era casado y no tenía una mujer que lo cuidase. El hombre vivía solamente con su /poinekë/. Su hermana estaba enfadada con él, pues el animal causaba estragos en casa: volcaba potes y marmitas, quebraba objetos, movía las cosas de un lugar a otro. «Yo no quiero tener a este cerdo aquí. Tenemos que deshacernos de este cerdo», reclamaba la hermana. Entonces el hombre va al bosque con /poinekë/. Más tarde, cuando /poinekë/ crece, el hombre se acuesta con ella y tienen cuatro hijos. Viven en el bosque. El hombre se había retirado a vivir allí a causa de los reproches de la hermana. La hermana les va a visitar un día, pero los sobrinos están furiosos y la quieren matar. El hombre dice a su hermana: «No regreses jamás a este lugar. Mis hijos están furiosos contigo. Mis hijos no son wayana porque me he venido aquí a causa de tus reproches. Aquí está mi pueblo». Él tiene más hijos con la mujer /poinekë/ y pueblan el bosque [Aleyatani].

M48 Origen de los cerdos salvajes 1

La gente va a cazar al bosque y levantan un pequeño amojamadero. Más tarde, por la noche, escuchan el croar ruidoso del sapo /kalaikalai/ (*Bufo blombergi*). Durante la noche los sapos no hacen otra cosa que repetir: «¡Kalaikalai!». Un hombre que ya no soporta el ruido, grita desde la hamaca: «¡Eh, /kalaikalai/ deja de meter bulla y cierra la boca!». Luego se acerca /kalaikalai/ a la hamaca y le pregunta que qué ha dicho. «A ti no te he dicho nada», dice el hombre. «Yo le hablaba a /kalaikalai/.» /kalaikalai/ dice: «Mira», y pasa la mano por los ojos y la cara de la gente que duerme. Entonces los ojos de la gente comienzan a arder y despiertan y comienzan a llorar y a quejarse. Entonces, mientras se quejan, se transforman en cerdos salvajes /poinekë/ y huyen al bosque. Caminan juntos hasta la ribera de un arroyo /anat/, hasta el final. Luego otra gente va al campamento de caza para saber qué ha pasado con los cazadores. Siguen las huellas de los cerdos salvajes. Llegan al campamento /ëutë/ pero no encuentran a nadie, solamente huellas de cerdos salvajes. Regresan a la aldea y cuentan que todos se han transformado en cerdos [Kumakau].

M49 Origen de los cerdos salvajes 2

Los hombres de una aldea se van al bosque. Más tarde, por la noche, el sapo /kalaikalai/ comienza con su croar característico «¡Kalaikalai! ¡Kalaikalai!» No deja dormir a nadie. Un hombre pregunta: «¿Qué quieres /kalaikalai/? ¿Quieres preguntar algo?». Pero no hay respuesta. Más tarde /kalaikalai/ se aproxima al hombre. «¿Quién me ha llamado?» «No sé», dice el hombre. «Quiero tocarte la cara», dice /kalaikalai/. El hombre accede y /kalaikalai/ le pasa la mano por los ojos. Más tarde, /kalaikalai/ repite el gesto con todos los otros hombres, incluyendo a los niños. Cuando le toca los ojos al hijo del hombre, el chico se pone a arruar como un cerdo salvaje. Luego comienzan los otros. «¡Mamak! ¡Mamak!», gritaban los chicos y luego comenzaban a arruar: «¡Kruac, kruac!». Todos se transformaron entonces en cerdos salvajes y comenzaron a caminar en desorden de un lugar a otro. Luego se internaron por el bosque y no regresaron. Porque habían cambiado. Más tarde un hombre de la aldea fue al bosque a buscar a los hombres, pero no encontró a ninguno. En el campamento de caza todo se encontraba tirado por el suelo: las hamacas, las marmitas. Entonces regresa a la aldea y cuenta que no ha encontrado a nadie. «No vi a nadie.» Va otra vez con los hombres al campamento. Nada encuentran. Siguen varios senderos en el bosque pero no encuentran a nadie. Más tarde dejan la búsqueda. Se habían transformado en cerdos salvajes [Kumakau].

M50 La muerte de un shamán cerdo salvaje

Un shamán era el jefe de los cerdos salvajes /poinekë umët/. Le dijo a su mujer que se iba a morir. «Después de morir volveré a vivir. Me levantaré antes de la puesta del sol así que no debes quemarme.» Se muere y su mujer espera. «¿Cuándo se levantará? ¡Ya está muerto!», decía la mujer. Finalmente, cansada de tanto esperar, lo pone sobre la pira funeraria. Ya no quería esperar más. Lo pone en la pira /tanakkaï/ o /ahewatop/. El cuerpo comienza a quemarse por los pies. Cuando el fuego le llega a la rodilla, el shamán se despierta. «¿Por qué me quemas? ¿Por qué me quemas? Ahora sí voy a morir. ¡Voy a morir! ¡No comerán cerdos salvajes nunca más porque yo soy el jefe de los cerdos!» El shamán se muere entonces. Cuando él muere, su mujer se encierra en la casa y deja de trabajar. Un año más tarde la

> mujer fue a buscar mandioca al plantío. Ahí comienza ella a escuchar gruñidos de cerdo salvaje en el estómago de su hijo. «¡Kruak, kruak, kruak!» «¿Qué pasa?», pregunta la mujer. «¿Estás enfermo?» La mujer pone al chico en su hamaquilla /ëwa/ y vuelve a la aldea. Quizás estaba el padre en el estómago del chico. Más tarde aparece un grupo de /poinekë/ por la aldea. La mujer y el muchachito estaban aterrados. No había un shamán para alejarlos y los cerdos quedan en el campamento. Los cerdos se meten a la casa y tratan de agarrar al chico para llevárselo. Tratan de morder a la mujer pero no pueden. Entonces los cerdos se alejan. Por la noche el chico arrúa como si fuese un cerdo. Si el shamán no hubiese muerto los hombres comerían muchos cerdos, pero el shamán murió y por eso hay pocos cerdos. Otro shamán, Amnamohpipak, era también jefe de cerdos salvajes y repitió la muerte del primer shamán. También murió. Por eso hoy hay pocos cerdos, porque se mató al jefe [Kumakau].

En muchas historias de tribus amazónicas y guayanesas se atribuye el origen de los cerdos salvajes, una de las presas más apreciadas, a un conflicto entre aliados y/o entre consanguíneos (Lévi-Strauss 1964 [1968]: 91). Los mundurucú cuentan que el demiurgo Karusakaibé abusa de la hospitalidad de sus hermanas y cuando éstas se quejan, rodea con una muralla de plumas el campamento donde se encuentran, llena el interior con humo de tabaco y les ordena comer. Ellas entienden mal y se ponen a copular con los hombres, a consecuencia de lo cual se transformaron en cerdos salvajes (Murhpy 1958: 70-73). Los kayapó-kubenkranken cuentan, similarmente, que un demiurgo se venga de sus hermanas transformándolas en pecaríes (Métraux 1960: 28-29). Los tenetehara dicen que Tupan se enfadó con unos indios a causa del mal tratamiento que dieron a su ahijado y los transformó en cerdos salvajes (Wagley y Galvao 1949: 134; *cf.* Lévi-Strauss 1964 [1968]: 88-90; 1966 [1972]: 18). El motivo es conocido en verdad en toda América, por más que las categorías de parentesco involucradas varíen de una tribu a otra, y, a veces, se inviertan los papeles. Parece que el tema del origen afinal de los cerdos salvajes, y de algunas otras especies, se sitúa más acá de contextos etnográficos e históricos precisos. En M48-49 no es evidente que se trate de un conflicto entre aliados. El sapo /kalaikalai/ es probablemente un shamán del bosque, quizás hasta el shamán/jefe de los cerdos mismos. Entre los wayana, como por doquier en esas zonas, el shamán/jefe de especie se presenta bajo

varias formas, sea la de un ejemplar de tamaño extraordinario, muy pequeño o muy grande, sea bajo la forma de ave, rana o inclusive árbol. De cualquier manera, /kalaikalai/ presenta poderes extraordinarios, ya que convierte a los hombres en cerdos haciéndoles dormir: el ronquido de los indios deviene paulatinamente el arruar de los cerdos. En la mitología kaliña sobre el cerdo salvaje se encuentra igualmente un grupo de hombres en el bosque, pero ahí riñen con un cuñado que es protegido por un shamán del bosque que los transforma en cerdos. En M47, en cambio, se repiten secuencias de mitos anteriores: un indio casa con una mujer cerdo salvaje. Tiene luego conflictos con su hermana y se aísla en el bosque.

Pero M50 es un mito fuera de lo común. Aquí es un shamán humano, que pide no ser quemado al morir, el que resulta ser jefe de los animales. Por no respetar las palabras de su marido, una mujer quema el cadáver de éste y causa así la escasez de cerdos salvajes. El mito ofrece tres asociaciones sorprendentes: entre ronquidos y gruñidos, que nos devuelve a la asociación anterior entre sueño y cacería; entre cerdos salvajes y mandioca, ya que el chico en el vientre de la mujer se revela animal estando en el plantío de mandioca; y entre la cacería y la muerte. Con la muerte del shamán humano se descubre que éste era el jefe de los cerdos y, también, se origina, a causa de su muerte, la escasez de animales. Vale la pena mencionar aquí lo que escribe De Goeje:

> Mi amigo Towoli que, como supe, era un gran shamán, estaba aliado al espíritu Abuelo Pecarí /poinekë tamu/. Su hijo Kasirinale, también un shamán, estaba unido al mismo espíritu. Después de la muerte de Tuwoli los pecaríes comenzaron a escasear (1940: 93).

Anteriormente habíamos bosquejado de un modo general la manera en que los wayana se representan las relaciones con los animales. La representación de las relaciones con los cerdos salvajes son del todo similares y, más aún, constituyen el paradigma de toda relación. Algunos wayana consideran que los cerdos salvajes y pecaríes viven en el mundo subterráneo y que no mueren —debo agregar aquí que otros informantes wayana rechazan la primera idea, pero sobre la inmortalidad del cerdo salvaje parece estar todo el mundo de acuerdo—. Pero es evidente que esta afirmación no tiene, sobre todo si se toma en cuenta

M50, nada de transparente, porque ahí se menciona que dos shamanes animales mueren.

La representación de las relaciones con los cerdos salvajes entrega un buen ejemplo de la manera en que, desde la sociedad wayana, la fisura entre narrativa y práctica pierde su pertinencia inicial. Los cerdos salvajes viven en manadas organizadas que cuentan con uno o dos jefes que la dirigen y, aunque omnívoros, visitan regularmente las plantaciones humanas, donde causan estragos arrancando las plantas de mandioca (Jara 1988; Flack 1866: 177; Azara 1801: 21; De Wavrin 1951: 91-92; Cabrera y Yepes 1940: 278-280; Grzimek 1969, vol. XIII (4): 106-110; Rodríguez de la Fuente 1975: 154-155). Es una de las pocas especies que incluye en su alimentación los tubérculos de mandioca amarga, cuyo ácido, como se sabe, es fatal para toda otra especie, incluyendo al hombre. Los cerdos son además animales territoriales: conocen un radio de más o menos 5 kilómetros.

Ahora bien, los wayana, como los kaliña y otras tribus, conciben las relaciones con estos animales como relaciones de contraprestación. Los hombres obtienen de los shamanes/jefes de manada autorización para cazar animales del grupo a cambio de que los hombres permitan su incursión en plantaciones humanas. Esta representación se traduce comúnmente en que los hombres abren plantaciones considerablemente más grandes de las que necesitan para sus familias y/o abren más de una plantación. En realidad, como los cerdos salvajes son territoriales y conocen rutas de forraje relativamente estables, las plantaciones humanas pueden determinar en grado considerable los territorios animales. La contraprestación es, pues, evidente: productos de plantación a cambio de carne. Habría mucho que agregar a esta representación. Es difícil imaginar que pudiesen encontrarse manadas de cerdos tan numerosas como las que se encuentran —de hasta 200 ejemplares— si no contasen los animales con acceso a productos de plantaciones, que constituyen una parte importante de su dieta. Más aún, durante la época estival los cerdos bajan frecuentemente a las plantaciones a proveerse de alimento vegetal: es una época en que las hembras paren y en que las tierras altas ya no pueden soportar a grupos tan numerosos.

En los mitos se asocia por doquier a esta especie con las plantaciones humanas. Entre los kaliña y trio se sostiene que los hombres mantienen con ellos relaciones afinales y los trio en particular dedican algunas plantaciones para uso de estos animales (Magaña 1988a: 221-

224; 1990c; *cf.* Illius 1987 para los shipibo-conibo y Garzón y Macuritofe 1990 para los huitoto). En toda el área se abandonan algunos plantíos para los cerdos salvajes. Pero, también en toda el área, se conoce la prohibición de disparar al jefe de manada. De hacerlo se corren dos peligros: uno, que la manada no vuelva a visitar los terrenos, ya que se supone que los jefes la dirigen por conocer mejor las rutas y, dos, que los animales ataquen efectivamente a los imprudentes. Esta especie es conocida por su agresividad frente a los hombres. En M50 se atribuye la escasez de animales al hecho de que una mujer matara efectivamente a un shamán animal.

Todo esto no es lo único que llama la atención. En M50 se lee que los animales atacaron la aldea con la intención de rescatar al hijo cerdo que vivía con los indios, mientras que los kaliña sostienen que los cerdos suelen visitar los campamentos humanos para enterarse del destino de las crías que han sido tomadas por los indios durante las cacerías. Las crías animales, como sabemos, deben ser incorporadas a la aldea y no pueden ser consumidas, todo un conjunto de reglas y observancias se aplican a esta especie.

En M50 se cuenta, además, que el shamán animal es en realidad un shamán humano. Se concibe en el área que los shamanes son seres que no participan enteramente de la misma naturaleza que los otros hombres o que pertenecen simplemente a otros niveles de categorías de seres. Una idea muy extendida en las Guayanas es que los shamanes son seres del agua; y por esta razón, como se entiende que el mundo acuático busca tener acceso a mujeres humanas, se les prohíbe acercarse a muchachas menstruantes y/o a parturientas (Magaña 1988a: 130-163). Entre los desana se piensa que los shamanes son responsables de la fertilidad de los animales (Reichel-Dolmatoff 1968 [1971]: 14-15): mientras que los hombres comunes tienen relaciones sexuales simbólicas con mujeres animales, del shamán se supone que tiene relaciones sexuales reales con ellas, con el fin de multiplicar la especie. En contraste, mientras que los hombres comunes tienen acceso sexual a las mujeres de la aldea, el shamán debe practicar una abstinencia severa (*id.*, pp. 132-133). Entre los wayana y trio conocen los shamanes restricciones semejantes. Rodway escribe que se prohíbe a los shamanes

> que conviertan en mujeres a los cerdos salvajes u otros animales para tener intercurso sexual con ellas. Una de las razones que dan es que

> los cerdos salvajes se enfadarían y evitarían el poblado. Si los hombres salieran entonces de cacería no darían con animales (1976: 20-21).

Los wayana sostienen efectivamente que los shamanes comparten la naturaleza de seres de otros ámbitos y que pueden adoptar fomas animales.

Pero la afirmación de Rodway causa problemas. La naturaleza de la relación entre animales y shamanes es diferente a la relación entre hombres comunes y shamanes. Los shamanes no participan de las actividades de caza y conocen restricciones alimentarias y sexuales muchísimo más amplias que los aldeanos comunes. Por otro lado, mientras que los hombres comunes también tienen relaciones directas con los shamanes animales y/o shamanes del bosque, se cree que los shamanes guardan relaciones particulares justamente con los shamanes cerdos salvajes.

En toda el área, en realidad, los shamanes se prohíben el consumo de cerdo salvaje y venado y de prácticamente todos los grandes mamíferos del bosque. Esas especies ocupan un papel de importancia en la alimentación nativa y, consecuentemente, los shamanes en particular deben observar estrictamente las reglas que regulan las relaciones entre hombres y animales. Pero por la misma razón, ya que, como vimos anteriormente, el régimen de alimentación contribuye a la formación de la identidad social de las personas, el shamán deviene paulatinamente un hombre de una naturaleza diferente en la sociedad humana. Como norma general, es asociado a seres del agua, en particular a especies carnívoras, tales como la boa o los grandes peces carnívoros y/o a seres subterráneos, como los pecaríes y armadillos.

El shamán utiliza términos de consanguinidad para referirse tanto a los hombres como a los seres de otros ámbitos [espíritus], aunque, como en el primer caso, no haya una relación de consanguinidad. Para un shamán todos los aldeanos son nietos e hijos y éstos lo llaman, a su vez, abuelo o padre. Existe, pues, un consenso general de que las relaciones entre gente común y shamán son relaciones de sangre. Pero los términos de referencia usados reposan en la conciencia de que son ficticios. El shamán debe pretender que los hombres son sus parientes para protegerlos mejor de shamanes animales y/o enemigos, vale decir, de su propia gente, de seres de otro ámbito que son sus parientes rea-

les. De aquí se sigue que la posición del shamán, parte hombre común, parte ser caníbal de otro ámbito, es ambigua y que esté constantemente bajo peligro de ser acusado de ser responsable por las muertes que ocurren en la aldea —que, muchas veces, ha conducido a que los aldeanos, justamente sus «hijos» y «nietos», les hayan dado muerte o expulsado de los pueblos (*cf.* De Goeje 1940: 96).

Por otro lado, no es difícil reconocer a qué conjunto de nociones pertenece la afinidad con los cerdos salvajes. Como consumen mandioca amarga y visitan las plantaciones —hecho en realidad poco extraordinario si se toma en cuenta la estrecha dependencia entre la mandioca amarga y los hombres— la especie comparte con los hombres, en las nociones nativas, un grado mínimo de consanguinidad, ya que, como sabemos, ésta se forma en torno al consumo de mandioca. Doble razón, pues, por la que se puede imaginar que los animales necesiten aliados humanos: una, puramente práctica, se deriva de la necesidad de conocer la ubicación de las plantaciones humanas y, dos, compartir la consanguinidad mínima requerida para acceder a productos de plantación.

La observación de Rodway de que si un shamán tuviese relaciones sexuales con una mujer animal los animales se enfadarían debe quizás interpretarse de otra manera, bien que ese shamán en particular, aquel sobre el cual Rodway escribe, era un consanguíneo de esos mismos animales —usualmente, si se atiende a los términos de referencia usados en las relaciones entre shamanes humanos y shamanes animales, «abuelo» o «padre» y, en consecuencia, su relación con mujeres animales podría haber sido conceptualizada como incestuosa, bien que ese shamán participase de otra clase de seres o que fuese aliado de otra clase de seres con quienes esa especie no podría mantener relación alguna. Es bien sabido que en muchas poblaciones del área los hombres pretenden manipular las relaciones entre animales para obtener algunos «bienes». Así, por ejemplo, se pueden retrasar las lluvias si se transgrede alguna norma de las que regulan las relaciones con los peces: por ejemplo, asarlos a orillas de un río, lo que causaría la indignación de los seres acuáticos que, a su vez, prolongarían la sequía para malograr los cultivos. También, se puede olvidar destruir las parrillas en que se asa a los animales del bosque para provocar su enfado y obtener así lluvias. O pueden destinarse presas animales a seres de otros ámbitos con el mismo fin: por ejemplo, abandonar cadáveres animales para los

animales carroñeros o arrojarlos en el río para los peces (*cf.* Magaña 1988a: 285-293).

Volvamos al shamán. Éste debe actuar como protector de la aldea humana frente a la agresión de otros shamanes, humanos o animales. La teoría sobre la que se sostiene esta noción es parte de la representación de las relaciones entre animales y hombres. Cuando los hombres cazan sin el consentimiento de los shamanes y/o sin el consentimiento de los jefes de ámbito y/o cuando transgreden algunas de las normas de caza: cazar en demasía, matar crías animales, no respetar las reglas que impiden el intercurso sexual antes de una expedición, derramar sangre de las presas capturadas, etc., los shamanes animales pueden reaccionar tratando de matar o de capturar humanos. De hecho, particularmente en el caso de los cerdos salvajes, la relación de contraprestación entre animales y humanos incluye la muerte. Ya habíamos mencionado que se supone que los jefes animales son aquellos que conocen las rutas humanas *i. e.*, los territorios de plantación. Las sociedades animales necesitan de hombres tanto para reproducirse como para tener acceso a productos de plantación y la única manera en que unos y otros tienen acceso a los productos propios de cada sociedad es a través de la muerte. Hay, pues, una suerte de contrato social que obliga a que sociedades de animales y humanas intercambien a sus miembros. La muerte actúa así de bisagra entre unas sociedades y otras. El acuerdo entre shamanes humanos y shamanes animales y jefes de ámbito es que los primeros procurarán seres humanos a los segundos buscándolos en aldeas distintas a las suyas, y es este sobreentendido el que autoriza la presencia de shamanes caníbales en el seno de una aldea. Un shamán debe, pues, buscar víctimas humanas en otras aldeas para satisfacer las demandas animales. La muerte misma es parte del sistema de contraprestación: se origina justamente en la caza. Otro mito, similar a M50, pero donde no se menciona a animal alguno, indica también en esa dirección.

M51 Origen de la muerte

> Un hombre dijo: «Quiero poner hormigas /irak/ en mi cuerpo /tepuhe/. Cuando esté listo pon agua y chile a hervir». Pero muere durante la prueba. Otro hombre dice: «Hagamos un fuego para quemar

el cadáver». El hombre había dicho que resucitaría. Ponen el cadáver en la pira funeraria. El hombre que estaba cerca estaba asustado porque en los ojos y en el pecho del cadáver había fuego. «Tienes que lavarme con chile y con agua tibia», había dicho el hombre. «Yo también moriré, pero volveré. Tienes que poner agua a calentar para lavarme. Tienes que calentar el agua con madera /etaklan/ [árbol de buena leña].» Pero el otro no hizo nada de miedo que tenía. Pero luego prepara agua con chile y lo echa sobre la pira, pero el hombre no resucita. Pero el muerto vuelve tocando una flauta /luwe/. El otro dice: «¡Ahí viene el muerto!». La flauta decía: «¿Has calentado el agua con chile? Ven a lavar mi cadáver y a apagar el fuego /iremapuitpï/». Pero los otros tienen miedo. El muerto dice: «Aunque tengan miedo, tienen que lavarme. No deben llorar cuando alguien muere porque entonces los otros también llorarán y así nadie regresará. Cuando alguien muera solamente dirán: "¡Vuelve hijo, padre o hermano!". Bien, me voy entonces, ya no volveré». Más tarde, el otro hombre también muere. Fue el primer hombre que murió. Cuando murió ya no pudo regresar. El muerto se fue al cielo /kanpatak/ [Elüikë].

Este mito es claramente una variante de M50 y relata el origen de la muerte: es un hombre quien escucha mal o no comprende lo que dice el personaje que anuncia su resurrección y en lugar de lavarle el cuerpo como él indica, arroja el agua al fuego de la pira funeraria. En M50, en contraste, una mujer escucha igualmente mal o no comprende y pone al personaje en la pira funeraria antes de lo indicado. Y en M50 se indica que el personaje que protagoniza la primera muerte y que, por esto, origina la escasez de animales en el bosque, es un shamán animal. Los dos mitos son bastante extraños en el conjunto de la mitología del área, pero conservan el motivo identificado por Lévi-Strauss: el origen de la muerte o la vida breve se asocia a dificultades de comunicación, sea que los hombres no escuchan el llamado de los personajes que donan la vida eterna, sea que escuchan mal (1964 [1968]: 161-164). En M51 un hombre, a quien se ha pedido que eche agua tibia sobre el cuerpo de otro hombre que ha muerto diciendo que resucitará, interpreta mal el mensaje y arroja el agua al fuego, causando así la muerte real del personaje. Y el personaje, en venganza, origina la escasez de animales.

Más intrigante aún son las instrucciones del muerto: que su cuerpo sea lavado con agua tibia y chile. Si su cuerpo hubiese sido lavado

con esta receta, habría resucitado. ¿Qué podrá significar? El hombre, que es un shamán animal, pretende que siendo lavado con /tukupi/ podrá resucitar. Sus instrucciones, en efecto, son una receta de cocina: la salsa pimentada que se hace a base de chiles cocidos y, de hecho, al menos para extranjeros, una de las características sobresalientes de la culinaria nativa. El /tukupi/ es una salsa en la que se untan los panes de mandioca y ocupa un lugar prominente en el /entapikatop/ (*supra*), que es el plato que ofrecen las mujeres de una aldea a visitantes extranjeros. Los extraños, sin embargo, sólo degustan la salsa. Schoepf escribe que «cada visitante unta un pedazo de pan de mandioca en la sala /tucupi/, se lo lleva a la boca, chupa el jugo y luego come el pan o simplemente lo arroja» (1979: 7). Es considerada una comida pobre. De acuerdo con el mismo autor, se dirige a visitantes wayana de otras aldeas: «los visitantes [los hombres] son simbólicamente invitados a degustar, a asociarse con mujeres que pueden devenir esposas» (*id.*, p. 10). La receta del muerto es así bastante extraña.

La ideología wayana ofrece otra avenida de reflexión. Todo cambio de ámbito, vale decir, todo paso de una sociedad de un ámbito a una sociedad de otro ámbito, que se efectúa a través de la muerte, involucra un proceso de elaboración culinaria. Un hombre que enferma está en realidad pasando por un proceso semejante de elaboración: los shamanes animales y/o enemigos se ocupan de cocinar su alma. El proceso más común es la cocción: se afirma que los shamanes han metido el alma en una marmita y que la cuecen, lo que en el hombre que se encuentra en la aldea se traduce en fiebres o algunos otros síntomas patológicos. La tarea del shamán humano es entonces intervenir frente a los shamanes animales para rescatar, si es posible, al hombre en cocción. El hombre así cocinado deviene un miembro de la sociedad animal. El simbolismo de la cocción o del procesamiento culinario interviene también, como vimos ya, en las ceremonias de iniciación masculina, cuando los iniciados son recluidos en un vientre/marmita. ¿Habrá alguna relación entre la iniciación masculina y la receta del muerto de M51? Entre la salsa pimentada, aplicada sobre el cuerpo en M51, y la fase de aplicación de avispas y/o de hormigas sobre el cuerpo de los iniciados parece establecerse, en efecto, una analogía: de acuerdo con los wayana, la salsa y los aguijones de abejas pican y son ambos asociados con el fuego (M36). O sea que la prueba de las avispas es en realidad una elaboración culinaria en todo similar al lavado

de los cuerpos de los cadáveres. ¿Qué otra cosa podría querer decir si no que estos tipos específicos de elaboración culinaria del cuerpo hacen de los hombres presas inedibles para las sociedades animales? Pues la única razón por la que los hombres mueren es porque son capturados o raptados por sociedades animales, de otro modo los hombres no conocen la muerte. Y si los hombres, a causa de esa elaboración, no pueden ser incorporados por sociedades animales, ¿qué otro destino podrían tener sino que, ya que son inmortales, volver a la sociedad humana?

Capítulo V

LOS AMORES DE ANACONDA

Los wayana imaginan el universo /elo:ewayamatop/ bajo la forma de una calabaza invertida. La tierra /lamnapono/ es un disco rodeado por un río /tuna/ que continúa en la Vía Láctea; las aguas son dominio de seres acuáticos /ihpo/. Conocen un mundo subterráneo /lomok/, una delgada capa debajo de la tierra. El cielo /kapu/ tiene varios niveles: /tawahumhe/, 'el fuego del centro', el nivel del sol, la luna, las estrellas, los héroes culturales Kuyuli y Mopo, la aldea de los ancestros /autatpë/, el nivel de los buitres. Los límites del mundo son conocidos como /ekatairon/. La aldea humana reproduce la estructura general del universo. El plano del mundo corresponde, *grosso modo*, con la aldea; la casa ceremonial o casa de hombres /tukusipan/, ubicada al centro de la aldea, comunica con el cielo; el tambor de tierra /ëhpa/, durante los períodos rituales, comunica con los ríos y, por ende, con la Vía Láctea.

Cada territorio de cada capa se encuentra bajo el dominio de un shamán y es el dominio de un tipo determinado de seres. Los ríos son la morada de los seres acuáticos, que, como señalamos anteriormente, son pensados como formando sociedades semejantes a la humana: cada especie animal cuenta con shamanes, jefes y gente común. Los shamanes de cada especie controlan a los miembros de sus sociedades y tienen acceso a ciertos «bienes» específicos de ese ámbito. Pero los ríos mismos, arroyos, lagunas, pozas, e inclusive ciertos sectores de un río, cuentan, además, con otros jefes o «dueños» o «señores». Los hombres deben relacionarse así tanto con «señores de ámbito» como con shamanes animales. Los jefes de río y los shamanes acuáticos se presentan usualmente bajo la forma de seres extraordinarios; por algún rasgo par-

ticular que los destaque, por su pequeñez o justamente por un tamaño exagerado; y/o asumen la forma de alguno de los grandes animales acuáticos del área: anaconda, delfín, cocodrilo, nutria. La distinción entre «señor del agua Anaconda» y un ejemplar «anaconda» específico es difícil de trazar. Además, cada formación particular en los ríos es atribuida a un dueño o a un habitante: cascadas, rápidos, zonas de aguas estancadas, zonas donde crece un cierto tipo de vegetación, etc. La representación del bosque es similar: ahí hay algunos grandes «señores» del bosque que pueden o no presentarse bajo la forma de jaguar, oso hormiguero, oso melero, tapir, etc., que dominan áreas particulares del bosque: bosque tupido, sabana, claros, zonas de colinas, zonas donde destaca la presencia de un cierto tipo de vegetación, etc. Las sociedades animales: pecarí, cerdo salvaje, mono aullador, mono araña, etc., cuentan con organizaciones sociológicas específicas y cuentan igualmente con jefes y shamanes. En el bosque hay, además, algunas sociedades vegetales que cuentan igualmente con shamanes y «señores» de los territorios donde se encuentran. Lo mismo se puede decir del mundo subterráneo. Uno de los shamanes de este nivel es Armadillo.

Los habitantes de cada dominio se encuentran, por razones que sí se pueden intuir, en relaciones de enemistad entre sí. Mantiene, cada sociedad animal, relaciones específicas con los hombres, que los wayana consideran como relaciones de contraprestación. Las relaciones con las sociedades animales de cada ámbito son interpretadas como relaciones de necesidad: el ciclo de mitos sobre el origen de los cerdos salvajes otorga un ejemplo paradigmático de la representación de estas relaciones. La teoría general plantea que, en tiempos remotos, no había distinción entre unos seres y otros. Por razones oscuras aún, los hombres obtuvieron las plantas de mandioca y otros bienes culturales específicos y/o entraron en relaciones particulares con los jefes de algunos ámbitos que posibilitaron su acceso a las plantas cultivadas y a otros bienes del bosque o del río. A partir de ese momento, los otros seres, que compartían inicialmente el mismo acceso o que, por no existir entonces esos bienes, no tenían necesidad de ellos, dejaron de obtener o no pudieron ya acceder a los bienes a los cuales sí tuvieron acceso los hombres. Todas o prácticamente todas las especies animales son interpretadas así como especies que han sido despojadas de una humanidad inicial y/o que, puesto que entonces no había tal cosa que

pudiese llamarse 'humanidad', carecen de aquellos recursos que les permitirían entrar en relación con aquellos shamanes o seres poderosos de otros ámbitos con quienes los hombres sí pueden entrar en relación. Un ejemplo característico es la representación de las relaciones con el personaje Luna. Las relaciones con los animales se representan así como relaciones de contraprestación o de intercambio porque se imagina que los animales necesitan esa relación con los hombres para acceder a productos que sólo los hombres pueden otorgar. Lo mismo es válido para los hombres, que requieren esas relaciones para acceder a productos que no se encuentran en su propio ámbito: la aldea. Las relaciones de enemistad entre sociedades de ámbitos diferentes entre sí se derivan, pues, de la necesidad de proveerse de bienes que sólo los hombres controlan, al mismo tiempo que esas sociedades pueden, de hecho, ser enemigas por considerarse presas las unas a las otras. Los hombres ocupan el papel central. Por sus relaciones múltiples con seres de ámbitos de otras capas del mundo, los hombres han devenido responsables de todo lo que ocurre en ese mundo: de las plantaciones de mandioca, de la presencia o ausencia de especies animales, del curso de los ríos, de las lluvias, de Luna, y hasta de la Vía Láctea.

Habíamos ya mencionado que el río que rodea a la plataforma terrestre es, en el cielo, la Vía Láctea. Los ríos desembocan en el mar y comienzan a subir por la Vía Láctea cuando ésta se encuentra en su orientación noreste a mediados de junio. Entonces comienza la época estival. A medida que el eje de orientación de la Vía Láctea gira en el curso de los meses que siguen, el agua que cae del cielo, *i. e.*, las lluvias, comienzan paulatinamente a aumentar hasta que se producen las grandes lluvias de mayo/junio, al término de la temporada de lluvias. Esto es, si ocurre que las relaciones con algunos seres del cielo permiten que las estaciones sigan su curso normal, pues las aguas de la Vía Láctea están todas bajo el dominio de Buitre.

M52 Origen del color de las aves 1

> El buitre real /kulum/ (*Sarcorhamphus papa*) danzaba toda una noche. Luego se metió en un cesto /pamuït/. Comenzó a volar en círculos y se fue al cielo. Volvió. En esos tiempos /kulum/ era un hombre. El tucán toco /kiapok/ (*Ramphastus toco*) y el guacamayo /kënolo/ (*Ara*

macao) eran también hombres. Cortan a la culebra /walamuruimë/ [no muerde; el narrador dice que silba]. El pájaro bobo /tutu/ (*Bucco macrodactylus*) agarró a la culebra. Más tarde apareció /kiapok/ y /kënolo/. Como la culebra tenía sangre, Tucán se lavó en la sangre y así se pusieron rojos su cola y su pecho. Guacamayo se lavó con la sangre todo el cuerpo. /Këlu/ [especie de tucán] se lavó en la sangre. Pájaro Bobo había dado la sangre para qué los pájaros se bañaran. En esa época los pájaros eran hombres, de modo que al transformarse comenzaron a cantar. «¡Tiratirapë!», dijo Guacamayo [Elüikë].

M53 Visita al cielo 1

Una fiebre termina con mucha gente en una aldea. Las aldeanos agarran al hombre que había causado la enfermedad y lo envían a la ciudad. Todos murieron, a excepción de un hombre y su buitre /kulum/. Un día va el hombre al plantío. Al regresar, encuentra lista la comida. Pregunta al buitre: «¿Quién ha hecho el fuego y el pan?». Más tarde va al río a mirar si hay alguien, pero no encuentra a nadie, ni siquiera huellas. Se baña y vuelve a casa a comer. Arroja algunos trozos de carne al suelo, para el buitre, pero éste no quiere comer. Recoge la comida y la pone en una hoja de banano. Entonces el buitre sí come. «¿Por qué no querrá comer en el suelo?», se pregunta. Días después, de regreso del plantío, encuentra otra vez que la comida está lista: carne y pan. Vuelve a arrojar unos trozos de carne al suelo, pero otra vez el buitre se niega a comer. Entonces los pone en una hoja de banano. Otro día pregunta al buitre: «¿Qué vamos a comer hoy? No tenemos mandioca». Se va al plantío. Al regresar encuentra pan de mandioca. «Buitre, ¿quién ha hecho el pan de mandioca? Si eres tú quien lo hace, tienes que dejar de ser buitre y transformarte en humana. Yo no tengo familia, ni madre ni hermanas.» Otro día vuelve sigilosamente del plantío para espiar al buitre. Ve a una mujer sentada en la hamaca hilando algodón. Le dice: «Voy a tomar un baño». La mujer lo acompaña y se baña con él. El hombre la mira atentamente pero sin decir nada. Vuelven al campamento y comen juntos. Aunque la mujer buitre tiene menstruación, el hombre se acuesta con ella [los wayana no hacen esto, dice el narrador]. La mujer queda embarazada. Tiempo después da a luz a un chico. El niño quiere jugar con flechas, pero su padre no tiene. La mujer buitre decide ir al cielo a buscar flechas. El chico llora. Va al cielo y vuelve con flechas. Días después otros hombres le piden flechas pero la mu-

jer no quiere darles. «Tienes que cazar animales: pecarí /pakira/, tapir /maipuli/, trupial /kurima/ (*Gymnostinops montezuma*)», le dice a su marido. El hombre va de cacería y vuelve con los animales. Luego viene la familia de la mujer a comer. Hay un fuerte viento y todo se vuelve muy oscuro. Entonces bajan muchos buitres. Después de comer el hombre le dice a la mujer que le pida a su suegro que le deje el banquillo /mïere/. El buitre no quiere. «Si le dejo el banquillo habrá muchas tormentas», dice. Sin embargo, le deja el banquillo. Hay entonces muchas tormentas y el buitre vuelve. «Este banquillo no es bueno para ustedes. Así tendrán siempre tormentas. Di a tu marido que haga una copia de mi banquillo usando madera.» Hace un banquillo como le indica el buitre. Tiempo después se mete a la choza /mümna/. Cuando está ahí aparece una tortuga: «¿Te vas al cielo? Yo he estado muchas veces allá». La tortuga se mete a la flauta del hombre y éste, sin saberlo, la lleva. Arriba la tortuga se sale de la flauta y los hombres buitres la ven. «¡Una tortuga aquí! ¿Cómo ha venido?» Pasean por la aldea. El hombre decide volver. La tortuga se vuelve a meter en su flauta. La tortuga se queda atrapada en la flauta y comienza a gritar: «¡Krak! ¡Krak!». Él abre la flauta y la descubre: «¿Qué haces aquí? Tú dices que has estado muchas veces en el cielo, ¡como si fueras muy liviana!». La tortuga calla. Los buitres habían sido hombres antes, que habían ido al cielo cortándose el pelo. Siempre comían muy poco. Una vez amenazaba guerra y se transformaron en buitres. Al irse al cielo dejaron a dos hombres en la tierra, que volvieron a la aldea cuando la noche había caído ya. En la plaza escucharon música de flautas, pero era demasiado tarde para seguirlos. Se pusieron las plumas de buitre y trataron de alcanzarlos pero vino una tormenta que los obligó a descender. «Ya no podremos irnos al cielo. Hay mucho viento.» Se transformaron entonces en dos pájaros: buitre de cabeza amarilla /owao/ (*Cathartes melambrotus*) y buitre de cabeza roja /awïla/ (*Cathartes aura*). /Awïla/ dice a /owao/: «¡Nos abandonaron aquí! Fuimos a cazar porque teníamos hambre y aprovecharon nuestra ausencia para irse». Comienzan a llorar. Días más tarde aparece un buitre real a visitarlos. «¿Por qué no vinieron con nosotros?» «Son ustedes quienes nos han abandonado. Había mucho viento y no pudimos subir», dice uno. «Es verdad que había mucho viento pero nosotros sí logramos subir.» «¿Por qué nos abandonaron?» «De todos modos, está bien que queden aquí. Si tienen hijos será mejor porque ellos tendrán de cazar y así nosotros podremos comer. Pero si nacen nada más que mujeres no podremos comer nada porque las mujeres no cazan», dice el buitre. Le dice luego a /awïla/:

«Si ves carne de animal o de pez tienes que enviarnos un mensaje para que bajemos a comer». Por esto, cuando /awïla/ ve comida, llama a los buitres. La mujer buitre tuvo muchos hijos en el cielo. Su hija se casó con su propio hermano porque así son los buitres. Los pájaros son así. Si un guacamayo tiene hijos, la hija se casa con el hermano. Así eran también los indios en el pasado, cuando eran buitres [Wayaman].

M54 Visita al cielo 2

Un hombre tomó del nido de un buitre /kulum/ a una cría y la llevó a la aldea para criarla. El pájaro crece. Una vez sale de caza y deja al pájaro en la aldea. Ahí vivía mucha gente. Cuando estaba fuera, el buitre se quita las alas y se transforma en mujer. Prepara entonces la comida /tiyei/. Era muy guapa. Tenía los cabellos cortos. Cuando terminó de preparar la comida se puso nuevamente las alas y volvió a ser buitre. Tuvo cuidado de dejar todo en orden y la marmita sobre el fuego. Cuando el hombre regresa, el buitre comienza a aletear: «¡Peu, peu!». El hombre pensó que el buitre tenía hambre y le dio de comer. Sólo entonces se dio cuenta de que todo estaba preparado. «¿Quién habrá estado aquí?», se pregunta. Lo que ella había cocinado estaba en la parrilla. «¿Quién habrá estado aquí?», se pregunta el hombre cuando da de comer al buitre. El pájaro aletea porque está contento, no porque tuviera hambre. El hombre había tomado un trozo de carne podrida /imatatpï/ para darle al buitre pero éste rechazó esa carne. Entonces le dio algo de la carne que el pájaro mismo había cocinado. Esta carne sí la comió el buitre. Al día siguiente el hombre se aleja nuevamente de la aldea haciendo como que va de cacería pero se vuelve a espiar su campamento. Entonces ve cómo el buitre se transforma en mujer. Ella tenía los cabellos cortos. El hombre estaba contento. Se acerca entonces. «Yo pensaba que eras un buitre», le dice a la mujer. «No sabía que eras mujer. Si quieres hacerme la comida, está bien. Aquí hay alimento en abundancia.» Las alas del pájaro eran muy bonitas. La mujer las había colgado de un pilar. Pero el hombre no se acuesta con ella porque estaba aún muy sorprendido. La mujer buitre era muy guapa, era joven y tenía pequeños senos. La mujer tampoco intentó ponerse las alas. Tiempo más tarde la mujer buitre quedó encinta. El hijo de la mujer nace. Crece. El hombre hace flechas. «Escucha», dice la mujer al hombre: «La flecha de mi hijo tiene pocas plumas. Él quiere plumas nuevas para sus

flechas». «¿Pero de dónde voy a sacar plumas?», se pregunta el hombre. «Quizá mi hermano tenga plumas en su casa», dice la mujer. «¿Vamos a comprar /tëpekatse/ plumas /a:pë/? Mi padre tiene de todo allá y vive también mi abuelo.» «Pero, ¿dónde queda la aldea?» «Vamos, yo te mostraré», dice la mujer. «Debes hacer unas alas grandes de mimbre /wama/», dice la mujer. «Pero, ¿para qué? ¿Cómo iré a la aldea de tu padre?» «Así está bien», dice ella. «Con las alas de mimbre podemos volar.» El hombre se pone a hacer unas grandes alas de mimbre. Unas alas pequeñas para su hijo. En la estructura de mimbre pone el hombre también unas colas. La mujer le pide que pruebe a ver si las alas funcionan y el hombre se ejercita en compañía del muchacho. Ejercitan cada día volando desde un árbol viejo sin hojas /talalaman/ o /alëmin/. Entonces la mujer vuela a la parte más alta. Cuando comienzan a volar ya no hablan como gente sino como buitres /kulum/. La mujer tenía miedo de que el chico no fuese capaz de volar hasta el cielo y de que se cayese. Comen un poco solamente antes de emprender el vuelo para no ponerse pesados y volar con más facilidad. Emprenden el viaje. El muchacho /mulé/ vuela entre el padre y la madre, que se turnan durante el viaje. Al llegar al poblado de los buitres, los tres vuelan en círculo sobre la aldea y descienden. El hombre y el muchacho están muy cansados, pero no la mujer. La mujer va a visitar a su padre. El hombre y el chico se quedan en otra casa. El padre presenta a su hija a los otros buitres. «¡Qué bueno es tener visitas!», dicen los buitres y se acercan a observar a la mujer. Otros aldeanos también se acercan. Hay hombres tortugas /kulipütpë/ (*Podocnemis expansa*), hombres /welisiana/, y otros. También se acerca el jefe de los buitres /kulumtamu/. También hay moscas azules /tïyulamotom/. El chico se acerca al grupo y comienza a recoger las plumas que había dispersas por el suelo. Había ahí pájaros de todas las especies. En el cielo no vivían solamente buitres sino también pájaros y animales de todas las especies. Quedan tres días a dormir. Un hombre buitre se acerca al hombre a ofrecerle algo de comer. «Vamos a comer larvas /ihmë/», lo invita. El hombre le dice a la mujer que se va a comer larvas con su amigo. «Mi padre también quiere comer larvas», dice. Pero en realidad tiene miedo de que su esposo coma las larvas, pues sabe que a los hombres no les gustan ni las larvas de moscas ni la carne podrida. El padre le da al hombre un tiesto de mimbre para que ponga los huevos de las moscas. El hombre y su amigo descienden entonces a buscar moscas a la tierra. El hombre se pone las alas de su suegro. Cuando descienden, el hombre ve que hay indios esperándole con los arcos tensos para

flecharlos y advierte a su amigo. «¡Nos quieren flechar!» Se van a posar a un árbol alto. Los indios tiran y hieren al hombre en una pierna. Huye entonces ayudado por su amigo. Mientras vuelan, su amigo le arranca la flecha y van al cielo. Allá su mujer le da un bastón para que pueda caminar. La mujer y el suegro están muy sorprendidos. «¿Qué ha ocurrido?» Ellos han llevado las larvas que la mujer entrega a su padre. Su suegro y su mujer tratan de curarle con palabras /alemi/ hablando sobre la herida. Luego va a la casa donde se aloja y se tiende en la hamaca. Pero por la noche viene el pájaro /tahekaimë/ que comienza a comerle los gusanos de los ojos. Al día siguiente deciden reposar. Le comunican al padre buitre que quieren volver a la tierra. La mujer le pide plumas para las flechas del hijo y emprenden el viaje de regreso con muchas plumas. Al llegar a la aldea se dirigen a la casa de la hermana del hombre. La hermana prepara pintura de bixa /onot/ y comienza a pintarle el cuerpo. Cuando hace esto advierte una cicatriz en la pierna. «¿Qué te ha ocurrido?» El hombre ríe. «Tu marido me ha tirado una flecha», dice. «¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Dónde?», pregunta la mujer. «¿Dónde has estado entonces?» La hermana no sabía que él estaba casado con una mujer buitre. «¿Por qué ha tratado mi marido de flecharte?» La hermana estaba muy enfadada con su marido. «No», dice el hombre. «Tu marido me ha confundido con un buitre. Yo volaba bajo la forma de buitre. Ni siquiera sabe que me ha herido. Fui al cielo con mi mujer y ahora mismo regreso.» Llega el marido y escucha. «Yo pensaba que eran buitres», dice. «No tenía la menor idea, yo pensaba que se trataba de un buitre.» El hombre regresa a su aldea [Aleyatani].

M55 Visita al cielo 3

Un hombre casó con una mujer buitre /kulum/. Era muy guapa. Tienen un hijo. El chico se pasaba el día jugando al arco y flecha. Quiere ir a cazar un guaco para hacerse un /ëwokapë/, la parte de atrás de las flechas que sirve para darles dirección. El padre aprueba su idea. Ellos vivían en la tierra, en la aldea del hombre. El padre le dice que no hay guacos en la tierra, así que deciden subir al cielo. A la mujer también le gustará visitar a su familia buitre. El hombre ya tenía alas, pues había vivido mucho tiempo con la mujer buitre. Comienzan a volar y llegan a la aldea de los buitres. La mujer dice que vienen a buscar plumas de guaco y que ha traído a su marido, pero él se queda en una casa mientras ella visita a sus parientes. Los buitres le dan

> alas /apë/ de guaco. El hermano de la mujer dice que quiere llevar algo de comer a su marido. «Está bien», dice la mujer, «pero recuerda que no está acostumbrado a volar». Entonces el hermano y el marido bajan a tierra a comer. El hombre vuela, pero estuvo varias veces a punto de caer, pues estaba muy cansado. Bajan a tierra y comen gusanos /älepe/ [de carne putrefacta] y moscas. Mientras comen aparecen otros indios que tratan de flecharlos. El hombre queda herido de un brazo. Huyen al cielo. Cuando lo ven herido, le dicen los buitres que se quede con ellos hasta que sane. Tenía una herida muy fea. Cuando sana baja a tierra con su mujer y su hijo. Era un pequeña aldea, no había más que dos o tres familias [Tamutamusi].

M52 es bastante extraño con respecto a la serie que sigue: ahí aparece el buitre real como aliado de tucanes y guacamayos metido aparentemente en una disputa con un reptil. El personaje culebra /walamuruimë/ es probablemente un shamán animal. El narrador pretende explicar el origen del color de las aves: Guacamayo, que era hombre entonces, se bañó en la sangre de /walamuruimë/ y quedó enteramente rojo; Tucán sólo metió la cola y el pecho en la sangre; Buitre Real sólo metió la cresta y el cogote porque se encontraba en un cesto. M52 parece estar conectado de alguna manera con los otros mitos (M53-M55): la asociación del mito del origen del color de las aves con la visita al cielo es un tema panamericano (Lévi-Strauss 1964 [1968]: 319). Un mito arawak asocia los dos motivos: un hombre casa con una mujer buitre y quiere descender a tierra a visitar a su madre. Los buitres se enfadan, lo abandonan encima de un árbol gigantesco y el héroe se venga quemando la casa de los buitres. Algunas aves no quisieron participar de la guerra: un pájaro se puso una venda de algodón en la cabeza pretendiendo estar enfermo, y quedó así desde entonces: el trompetero y el martín pescador se agarraron a trompadas en las cenizas, lo que explica sus manchas grises, etc. (Roth 1915: 212). Lo que importa destacar aquí son tres temas que aparecerán más tarde: la diversidad del colorido del plumaje de las aves está asociado al origen de la diversidad de las lenguas [puesto que al tocar la sangre comenzaron a transformarse y a cantar], al origen de la diversidad de las especies [puesto que antes todos eran «hombres»] y al origen de la guerra entre aves y reptiles.

M53-M55 se restringen al tema de la visita al cielo. Los hombres vivían, originalmente, en guerra con los buitres hasta que, como en

otros mitos de animales, una mujer buitre se casa con un indio. La pareja visita al padre de la mujer. Todo transcurre bien y existe desde entonces un pacto entre hombres y buitres. M53 da indicaciones adicionales: los buitres controlan las lluvias (*cf.* Lévi-Strauss 1964 [1968]: 77). Cuando bajan a visitar a la pareja se produce un fuerte viento y oscurece rápidamente; el hombre, interesado en el banquillo de su suegro, que aparentemente provoca tormentas, se lo pide y lo obtiene, pero su suegro se lo quita nuevamente cuando descubre que desde su visita a la tierra las tempestades son permanentes. Entonces le deja un banquillo de madera, *i. e.*, el control de las tormentas. La visita de Buitre termina así con un período oscuro e instaura el espaciamiento de las lluvias en el tiempo. Un detalle significativo de M54 es que el héroe queda cojo a consecuencia del ataque de los hombres: su mujer le provee de un bastón. Como en los mitos sobre el origen de Orión y la luna que examinamos antes, donde un hombre cojo origina las estaciones, en M54 aparece nuevamente el motivo de la cojera asociado al origen de las estaciones (*cf.* Lévi-Strauss 1966 [1971]: 368; 1968 [1972]: 287).

A cambio del don de las lluvias y/o de los cambios estacionales, los buitres exigen de los hombres carroña animal. Los hombres deben dejar, para los buitres, la carroña de los animales que cazan, lo que ocurre efectivamente en la vida cotidiana wayana: todos los restos animales que no son usados y los animales y peces que son encontrados muertos [particularmente en el caso de los peces] deben ser dejados en ofrenda a los buitres. Pero la ofrenda de carroña animal no se realiza fácilmente: una de las reglas más importantes que regulan las relaciones entre hombres y shamanes animales es que las presas animales deben ser bien aprovechadas, *i. e.*, que no deben quedar desechos animales, y que los animales o peces mismos no deben enterarse del destino culinario que corren sus compañeros. Los desechos animales no pueden, pues, dejarse en el bosque, los desechos de pescado no deben arrojarse al río.

La regla que impone ocultar el destino culinario de las presas se deriva de las relaciones establecidas entre hombres y shamanes animales. Cuando los hombres cazan en el bosque deben borrar toda huella del acto de predación [limpiar la sangre]. El mismo conjunto de reglas impone que las carnes animales sean ahumadas largamente y sometidas a un igualmente largo proceso de cocción: las carnes deben ser despo-

jadas de todo rastro de sangre, los cazadores deben bañarse inmediatamente de regreso en las aldeas, no deben entregar las carnes a las mujeres en las casas de mujeres o en las cocinas sino en los alrededores de la aldea, ni deben comer en compañía de las mujeres y, si posible, deben comer de las carnes aportadas por otros cazadores. Toda huella del acto en depredación debe ser eliminada, tanto en el cuerpo como en el tratamiento mismo del animal, porque se supone que las presas animales que están siendo procesadas son las mujeres animales de los hombres. Las sociedades animales no deben, por esto, enterarse jamás del destino real de las «esposas». M54 incluye un episodio significativo a este respecto: cuando el hombre regresa de la visita al cielo, su hermana le pinta con bixa, que, como sabemos, es el equivalente de la sangre. Entre los wayana, sólo una mujer unida por lazos consanguíneos a un hombre puede pintarle, ya que el uso del rucú constituye una reafirmación de la consanguinidad. En los mitos en cuestión esta reafirmación de la identidad del héroe se hace tanto más necesaria cuanto que el hombre, por su convivencia con la mujer buitre, ha devenido buitre él mismo, sea porque, como dice M54, al volar comienza a hablar como un buitre, sea porque, como se lee en M55, el hombre había vivido tanto tiempo con la mujer buitre que había adquirido alas. La participación en una naturaleza común es, pues, una construcción social: en las nociones wayana no se nace buitre o anaconda o algún otro animal, se deviene uno, y se deviene wayana, sólo en la medida en que se comparte y se convive con otros. Por otro lado, los cazadores wayana que regresan del bosque son efectivamente pintados con rucú: recién comprometidos en una relación afinal con mujeres animales, deben despojarse cuanto antes de todo rasgo que marque esa relación. Mientras que al comienzo de la expedición de caza los hombres han procurado devenir miembros de la especie animal que tienen en mente, al volver de la expedición deben obliterar toda huella de la relación con el mundo del bosque.

El don de carroña impone, así, una restricción mayor: debe ofrecerse en el territorio de la aldea, no en las zonas a las que pertenecen las presas capturadas. A menudo ocurre que los wayana transgreden esta regla con el fin de obtener algún bien o algún «anti-bien» de las sociedades animales en cuestión. Para lograr que los seres acuáticos se enfaden basta con arrojar desechos de pescados al río o incurrir en alguna transgresión semejante. La pesca con barbasco, por ejemplo,

cuando los peces son capturados usando veneno de pesca [que es ofrecido a los peces como cerveza de mandioca /kasili/] y asados a orillas del río tiene entre sus fines lograr que los shamanes acuáticos detengan las aguas y se provoque así un período de sequía. Además, las relaciones entre hombres y sociedades animales deben conservar toda discreción: no es conveniente que los peces se enteren de las relaciones especiales que tienen los hombres con los buitres.

Este tipo de reglas son conocidas en todas las Guayanas. Entre warao y arawak se cuida de no lavar los cucharones en el río: aun viajando deben lavarse en la canoa, si no habría tormenta (Roth 1915: 252; Lévi-Strauss 1966 [1971]: 157). Igualmente, lavar una marmita en el río acarrearía tempestades (*id.*, p. 267). No se lavan los cucharones en el río, de acuerdo al mito, porque antes los hombres obtenían sus mujeres de seres acuáticos a cambio de sus propias hermanas, pero, habiendo insistido en que se les respetase el período de menstruación, los seres acuáticos se habrían enfurecido y roto toda relación. Desde entonces persiguen a los hombres (*id.*, p. 241). Para provocar lluvias recurren algunas tribus a meter cacerolas en el río o a meter palos de mandioca (*id.*, p. 267).

Pero la relación con los buitres es más compleja aún: se los relaciona también con los cerdos salvajes. Los buitres son asociados a la cacería porque se les atribuyen las plumas de guaco usadas en las flechas. Son, pues, de alguna manera, responsables de las presas del bosque. Si los indios cazan en demasía provocan tempestades, si se muestran holgazanes, *i. e.*, si cazan poco, prolongan la sequía. Responsables del espaciamiento de las lluvias —de la introducción de la discreción de las lluvias—, lo son también del espaciamiento de la cacería o de las actividades de predación en general, pues cada estación impone actividades diferentes: la temporada de lluvias corresponde con la caza, la temporada seca con la pesca. Una tempestad, en la estación que sea, impide toda expedición de caza.

Los buitres aparecen, así, a menudo marcados por el signo de la mediación, de la discontinuidad, de la discreción: se les asocia, como en M52, al origen de la diversidad del color de las aves, al origen de la diversidad de las lenguas, al establecimiento de lluvias moderadas, *i. e.*, de los cambios estacionales, pero también a la discontinuidad en el orden político. M53 explica, en efecto, que al subir al cielo escapando de una guerra olvidaron a dos hombres que devinieron más tarde

/owao/ y /awïla/, el buitre de cabeza amarilla y el buitre de cabeza roja, que tienen por función llamar al buitre real cuando los hombres han dejado comida para ellos. /Owao/ y /awïla/ devienen asistentes de /kulum/ e inauguran el origen de la desigualdad política. Otro detalle, en M54 esta vez, refuerza este papel del buitre: cuando el héroe desciende a buscar larvas para su suegro, las entrega a su mujer y no directamente a él, lo que corresponde con la práctica wayana de interponer a una persona, la mujer, entre los suegros y el yerno. En las teorías nativas un hombre no debe dirigirse directamente a sus suegros. Entre los kaliña y otras tribus guayanesas la práctica se extiende a los jefes: cuando un hombre común o un extranjero desea hablar con un jefe, lo hace siempre, aun estando el jefe presente, por intermedio de uno de sus asistentes o capitanes (Magaña 1988i). Que los hombres deban evitar el contacto directo con los shamanes/jefes se deriva, sin duda, de la misma constelación de ideas en torno a la identidad: compartir el alimento y participar de una misma lengua conllevan necesariamente, como muestran M54-M55, un cambio de identidad. Y el shamán/jefe pertenece a un ámbito y/o a una categoría de seres con quienes debe evitarse una convivencia estrecha o prolongada. Aparte, a propósito de los pájaros del mito y como los kaliña, los wayana consideran que los buitres forman una sola sociedad dividida, a semejanza de la humana, en shamanes = buitre real [en M53 se hace evidente que /kulum/ es un shamán pues se encierra en una choza /mümna/, que es la choza usada en sesiones shamanísticas], jefes y asistentes = buitre de cabeza amarilla /owao/ y hombre común = buitre de cabeza roja /awïla/ (Magaña 1988a: 292-293). La comunicación con los buitres es igualmente indirecta: a través del humo de las presas elaboradas.

La guerra entre buitres y animales de otros ámbitos, que aparece en M52, aparece también indirectamente en otros mitos. En M54 hay un episodio en que, cuando el héroe vuelve al cielo herido en una pierna, su mujer y su suegro buitre tratan de curarlo con /alemi/. El /alemi/ es usualmente interpretado como un canto curativo, no necesariamente asociado al shamanismo, y es practicado por todas las tribus de las Guayanas (Jara 1989). En contraste con la labor del shamán en caso de conflicto con sociedades animales, *i. e.*, en caso de enfermedad, cuando el shamán trata de restablecer una relación interrumpida, el canto /alemi/, que es practicado por gente común, tiene por fin destruir al animal o ser que es causante de la enfermedad, *i. e.* que

ha capturado el alma del paciente. Aquí no se trata de negociar con las sociedades animales ni de restablecer una relación, sino que de destruir directamente al agente de la enfermedad. Considerado de esta manera, el canto /alemi/ es un arma de guerra (*id.*).

¿Qué relaciones se establecen con el ámbito acuático?

M56 Amante Anaconda 1

Una mujer queda embarazada y sus hermanos se preguntan quién la habrá preñado. «¿Quién la dejó encinta? Aquí no vive nadie aparte de nosotros.» «Yo no me he acostado con ella», dice uno. «¿Quién vendrá a visitar a nuestra hermana?» Más tarde la mujer se fue al río llevando mandioca y pescado en una marmita. Allí encuentra a su amante y le entrega el alimento. La mujer va a menudo al río. Su vientre crece. Un día su hermano la sigue para espiarla. Llegando al río el hermano ve al amante de la mujer encima de un árbol. Era una anaconda /ëkëuimë/ (*Eunectes murinus*) que colgaba de una ceiba /kumaka/ (*Ceiba pentandra*). La mujer golpea el tronco y la anaconda desciende y se transforma en un hombre muy guapo. El hermano ve todo. Más tarde, en la aldea, los hermanos discuten sobre el asunto. «¡/Ekëuimë/ dejó encinta a nuestra hermana! ¿Qué piensas tú?» Los hermanos deciden matar a Anaconda y comienzan a hacer flechas /püleüw/. Van al río y se ocultan bajo el árbol. Golpean el tronco. Al escuchar, Anaconda se descuelga y desciende. Entonces la matan con las flechas. Los hermanos están muy asustados. «¿Dónde dejamos el cadáver?» Lo toman y lo llevan lejos del lugar. Limpian la sangre que había quedado debajo del árbol y también limpian la piel. Vuelven a la aldea, donde se encuentra la hermana. La mujer va nuevamente al río y descubre debajo del árbol algunas huellas de sangre, una mancha que los hermanos no habían visto. Sigue la mancha de sangre /mïuw/ y encuentra, así, el cadáver de Anaconda. Al verlo comienza a lamentarse. Más tarde nacen dos pequeños. La mujer le pide al hermano que le construya una casa junto al plantío. El hermano va al lugar y levanta una casa. Entonces nace el primer hijo. El muchacho crece. Cuando ya es adolescente le pide al tío que le haga arco y flechas. Le pide a la madre: «Pide a mi tío arco y flechas». Él habla a su madre, pues él no quiere visitar a su tío. El tío hace las flechas. Los muchachos [?] pasan así el tiempo, jugando. El tío pensaba que la anaconda había tenido sólo dos hijos, pero no era así

porque /ëkëuimë/ había tenido hijos con muchas otras mujeres. Como los dos hermanos daban los arcos y flechas a sus otros hermanos, el tío se pasaba el día haciendo arcos y flechas. Pero entonces no quiere hacer más. Los muchachos llaman /okë/ al tío. «¿Qué nombre nos darán?», le pregunta al tío. El tío nombra a todos los pájaros del bosque, pero los muchachos no quieren esos nombres. Más tarde los sobrinos lo matarán flechándolo. Los muchachos tenían muchas flechas que habían acumulado. Eran flechas pequeñas, por eso juntaban muchas para poder matarlo. «¿Qué nombre nos darán entonces?», preguntan, «Wayapi», dice el tío. «Es un bonito nombre, wayapi», dicen ellos y se golpean las manos de satisfacción. Vuelven a donde la madre. «El tío nos ha dado un buen nombre», dicen a la madre. La madre hace /kasili/ para que los muchachos lleven al tío. «Hoy te marchas», le dicen al tío. «Cuando llegues a la aldea tienes que tocar la flauta /luwe/.» El tío va a la aldea y comienza a tocar la flauta. Tan pronto como la tañe aparecen unos muchachitos armados que le flechan. Son sus dos sobrinos que dirigen a todos los hijos de Anaconda. Viene la madre a mirar qué ocurre. Dicen a la madre: «¡Lo matamos!». «¿Por qué?» El mayor dice a la madre: «Le había dicho que volviera rápidamente al pueblo». La mujer estaba muy triste. Los chicos anaconda vivían en una aldea aparte. Después llegaron a un pueblo wayana, mataron a la gente. Si no hubiesen matado al tío las anacondas no matarían a la gente. Por eso cuando la gente tiene sangre no se baña en el río [Aleyatani].

M57 Amante Anaconda 2

Había una enorme anaconda en una ceiba. Una mujer fue al plantío mientras el hermano se quedaba en casa. Al llegar al plantío se ponía a gritar: «¡Awëlukülipünpün!». La anaconda bajaba del árbol. Se convierte en hombre y se pone a conversar con las mujeres [?]. Más tarde se acuesta con ellas. La mujer queda embarazada. Tenía dos hermanos. Uno de ellos pregunta al otro: «¿Quién la habrá dejado encinta? Ya tiene los pezones negros». «No sé», dice el otro. «Vamos a mirar mañana a ver qué hace en el plantío.» Uno de los hombres sigue al día siguiente a la mujer. Oculto detrás de las matas ve cómo su hermana llama a la anaconda. Ésta desciende, se convierte en un hombre, comen y luego se acuestan. Anaconda se va. El muchacho se dirige rápidamente a la aldea. «¡La he visto! ¡Se acuesta con una anaconda! Por eso está preñada.» «¿Qué hacemos» «¡Vamos a matar-

la!» Así van al plantío y flechan a Anaconda cuando ésta está en el árbol. Regresan al pueblo. «Matamos a una anaconda gigante», dicen. Al escuchar esto, la mujer se aleja rápidamente hacia el plantío. Ve allá a su amante muerto. Entonces comienza a tener dolores de parto. De su vagina salen muchas anacondas pequeñas. La mujer las agarra y las amarra con una cuerda. Ella dio a luz a las anacondas, que son los ancestros de los wayapi y apalai. La mujer arroja al bosque los paquetillos con anacondas. Más tarde llegan a la aldea muchos niños [de cinco años] vestidos como se visten los wayapi. Dicen al tío: «Tienen que construir una casa grande». El tío se pone entonces a levantar un /tukusipan/. Los muchachos se van al bosque. Los chicos le dijeron que cuando terminara de construir los llamara con una flauta. El tío toca la flauta y los chicos vienen, pero lo quieren flechar. Le disparan pero, a propósito, sin dar en el blanco. «No tengas miedo, no vamos a matarte», dicen. «Mañana volveremos antes de que se ponga al sol. Toca la flauta para que escuchemos.» Al día siguiente el tío comienza a tocar la flauta. Los muchachos llegan, lo flechan y lo matan. Trozan el cadáver y lo arrojan al bosque. Al arrojar los trozos gritan: «¡Conviértanse en wapai, apalai, emerillon!». /Ekëuimë/ tuvo amores con mujeres wayapi. Las mujeres eran malas, ya que se acostaban con anacondas [Wayaman].

M58 Amante Anaconda 3

En el pasado los hombres no tenían flechas. Al otro lado del río vivía una anaconda. «¿Qué haces allá?», le preguntó una vez una mujer. «Hace tiempo que te veo por allá». Al mismo día se apareció en forma de hombre a la mujer. «¿Quién eres tú?», pregunta ella. «Soy yo», dice Anaconda. El hombre se queda a dormir con la mujer. Para dormir dejó las flechas que llevaba sobre un travesaño. El hermano de la mujer vio las flechas. «¿Quién está aquí? ¿De quién son estas flechas?» A la mañana siguiente el extraño se va. El hermano le pregunta a la mujer: «¿Quién duerme contigo? Quiero conocerlo, no le digas que se vaya. Si quiere vivir contigo, está bien. Vi que tenía flechas y me gustaría tenerlas». Al día siguiente Anaconda vuelve a visitar a la mujer, pero esta vez se queda con ella. Llevaba muchas flechas consigo que los hombres entonces no tenían. Tenían solamente mazas /malamala/. Salían de caza, pero volvían siempre con las manos vacías. «Voy a cazar un /alawata/», dijo el extraño. «Tengo hambre.» La flecha del extraño tenía ojos, era una flecha viva. Los hombres

también trataban de cazar /alawata/ con sus /malamala/, pero no tenían éxito. «¿Has agarrado algún mono?», preguntaba el forastero a los hombres pero éstos no decían nada. «Váyanse de aquí», les dice. «Voy a tirar y ustedes no deben mirar.» Tira la flecha y ésta recorre el bosque buscando /alawata/, los encuentra y flecha y vuelve al hombre. Pero en el momento en que desciende uno de los indios se vuelve a mirar. Ve la flecha venir y grita: «¡Cuidado!». Entonces la flecha cambia de rumbo y lo mata. La flecha vuelve donde el hombre anaconda. «¿Por qué lo has matado?», le pregunta. «Ese hombre me dijo: Ven y fléchame», dijo la flecha. La flecha estaba triste y comienza a hablar en un sueño: «Tienes que sacarme los ojos porque no está bien». Se pone a recorrer la aldea diciendo que le saque los ojos. Día y noche. «Si no me sacas los ojos, te mataré a tí», dice. El hombre accede a sacarle los ojos, pero llora. «Cuando me saques los ojos ponme plumas de tucán atrás, de /muto/, de pollos.» Le saca los ojos y sale sangre de los agujeros. Así muere la flecha. Por eso las flechas de hoy envejecen y mueren, aunque en el pasado tenían ojos y sangre [Wayaman].

Mientras que en la serie de mitos sobre la visita al cielo los buitres exigen de los hombres carroña de carne y pescado a cambio de lluvias regulares o, mejor, de los cambios estacionales, y de plumas de flechas que provienen de aves que pertenecen a su dominio, en M56-M58 no es evidente qué exigen los seres acuáticos de los hombres ni qué pueden dar los hombres a cambio de lo que los seres acuáticos pudiesen ofrecer. A primera vista, el mito sobre anaconda, conocido en toda el área guayanesa, es muy similar a los mitos warao y arawak que discutimos antes sobre el origen del color de las aves, pero también presenta otros episodios que permitirían compararlo con los mitos sobre el origen de Luna y/o sobre el personaje Pene, que tratamos en la primera sección sobre mitología. Pero vamos por partes.

En M56, como en M1, los hombres de un campamento espían a sus hermanas encinta para descubrir la identidad del amante y evitar así las acusaciones de incesto. En M57, como en M2, la o las mujeres llaman al amante «largo pene»: /alipünpün/ en el segundo mito, /awëlukülipünpün/ en el primero. En las dos series de mitos se trata, pues, de un personaje Pene, de lo que se sigue que lo que los personajes exigen son mujeres humanas. Ya hemos mostrado en capítulos anteriores por qué razón la única relación permitida en la que los hombres

dan mujeres a seres de otros ámbitos es la relación con el personaje Luna. Si se sigue el esquema general de las ideologías nativas parece que el amante Anaconda exige de los hombres lo que éstos ya han comprometido en otra relación. En M56-M57 la mujer se encuentra con Anaconda en el plantío de mandioca y le lleva pan de mandioca y pescado. Aunque los mitos no son tan explícitos como aquellos sobre los buitres, parece evidente que Anaconda se interesa por las mujeres humanas y por los productos de plantación. La asociación con los plantíos aparece también en otros episodios: en M57 la mujer, que se prepara para el parto, pide a su hermano que le construya una choza en el plantío; y en M58 da a luz en el plantío mismo. Dar a luz en el plantío es una observancia que, como vimos en el capítulo sobre el origen de la mandioca, guarda relación con la luna. En M58, en cambio, el amante Anaconda visita a la mujer en la propia aldea humana. En este mito, Anaconda da a los hombres las flechas, que entonces los wayana no conocían, y no hay un conflicto: la flecha de Anaconda es una flecha viva que mata por error a su cuñado humano.

M56-M57, por otro lado, también dicen algo sobre los festivales estivales que, como sabemos, están asociados a las ceremonias de iniciación. En el primer mito los sobrinos, que son wayapi, invitan al tío wayana a visitarlos en su aldea e insisten en que éste llegue tocando la flauta /luwe/. En M57 el tío wayana mismo debe levantar una casa ceremonial /tukusipan/ y muere igualmente cuando se acerca, siempre por insistencia de sus sobrinos wayapi, tocando la flauta. En los mitos sobre los gemelos y los jaguares habíamos ya encontrado algo similar: los gemelos levantan un /tukusipan/, invitan a los jaguares a un festival y los matan en venganza por el asesinato de la madre. Aquí se venga el asesinato del padre. El detalle significativo en este episodio es la insistencia de los sobrinos —que son gemelos— en que el tío taña la flauta. Estos festivales, organizados por una red de aldeas y que coinciden con la iniciación masculina, tienen también como propósito establecer alianzas matrimoniales. Pues bien, de los visitantes a un festival se exige que se aproximen a la aldea tocando la flauta. El simbolismo de la flauta es explícito: es una petición de mujeres. Entre las técnicas de seducción y de aproximación amorosa de los wayana se conoce tañer la flauta, que se supone que seduce a la mujer que se tiene en mente, o, más explícitamente, se toca ligeramente a la mujer con una flauta [invitación sexual] (De Goeje 1941: 97). Tocar la flauta

forma así parte del conjunto de prácticas válidas en las relaciones intercomunitarias e intertribales. El hombre wayana se aproxima a las aldeas wayapi, al menos en los mitos, con la intención de obtener mujeres o, dicho de otra manera, M56-M57 aluden, como los mitos warao y arawak, a un período en que seres acuáticos y hombres intercambiaban mujeres. Pero los mitos no van más allá.

En M57 es el rompimiento de relaciones con Anaconda y, por ende, con los wayapi y otras tribus, lo que impide que las parturientas, las mujeres menstruantes y toda persona que tenga heridas abiertas pueda bañarse en el río y, siquiera, estar en contacto con agua de río. Las reglas que exige el parto y la menstruación son estrictas: las mujeres deben, o debían, idealmente dar a luz en las plantaciones de mandioca y, en cualquier caso, deben evitar el contacto con el agua. Tanto para parturientas como para mujeres menstruantes se imponen períodos de aislamiento y reclusión, aun en el seno de la aldea. Las mujeres que pasan por estos estados no deben, además, ni cocinar ni tocar siquiera los instrumentos de cocina. Los wayana conocen una pequeña ritualización de la primera menstruación de las muchachas: éstas son recluidas y sometidas a un régimen de alimentación similar al que siguen los iniciados [papilla de mandioca, carnes «blandas» de poca sangre]. Además, se les impone restricciones lingüísticas y de movimiento: no deben hablar ni moverse durante el período o durante la reclusión. La ceremonia, que incluye aplicación de esteras con avispas y hormigas, no es pública y a ésta asisten solamente los parientes consanguíneos. Pero muchas de las restricciones que se aplican a las mujeres durante estos períodos se extienden también a todos aquellos que son considerados parientes consanguíneos directos, incluyendo al marido que comparte el grado de consanguinidad mínimo. La sangre humana, en el río, atraería a los seres acuáticos que se precipitarían al lugar para raptar a las imprudentes.

No es extraño que en narrativas sobre animales se termine en el origen de otras tribus: en M56-M58 se narra el origen de los wayapi, apalai, emerillon y wapai, y se establece que, aparte los intercambios matrimoniales, los wayana obtenían de esas tribus, particularmente de los wayapi, flechas de caza. Los wayana atribuyen a los apalai un buen dominio de los cantos curativos/ de guerra /alimi/ y, a las mujeres apalai, un buen dominio de las técnicas de alfarería. En otras regiones de las Guayanas las relaciones intertribales se piensan también como rela-

ciones que participan del orden general de lo que es real. Así, por ejemplo, los kaliña tienen a las mujeres arawak como buenas alfareras y, por ende, incestuosas y lascivas; y los arawak, en cambio, atribuyen a los kaliña un buen dominio de las técnicas de pesca. Los kaliña se originaron, de acuerdo con las tradiciones arawak, del cuerpo de una anaconda, amante de una mujer kaliña, que fue asesinada por los hombres, esto es, los mismos mitos que examinamos aquí pero que explican pretendidamente el origen de otras tribus. El incesto tiene que ver, en las ideologías nativas, con un buen dominio de la agricultura y de la alfarería, ya que ambas actividades están bajo el control del personaje Luna, un hermano incestuoso. El buen dominio de la pesca está relacionado con las sociedades acuáticas y con el orden estacional: Anaconda, como shamán/jefe de ámbito, controla las aguas terrestres. De la relación con las sociedades acuáticas depende que el curso de los ríos siga o no su cauce normal. Las implicaciones de esta representación son complejas: aparte el don de mandioca y de otros productos de plantación a los seres acuáticos, que procuran acceder a esos productos, los wayana deducen también que rehusar una relación de alianza con otras tribus asociadas al mundo acuático podría dar como resultado una interrupción del ciclo estacional. El sistema de alianzas matrimoniales y el sistema regional de intercambios de productos pertenecen, así, simplemente al paisaje natural, pues la continuidad y la sucesión ordenada de los períodos de lluvias y sequías depende en parte de las relaciones que se mantienen con otras tribus. Tanto las sociedades animales como los grupos humanos pertenecen a un orden general de cosas donde los wayana se imaginan que controlan, ellos, las aguas celestes, por su relación con Buitre, y que otros grupos [wayampi, apalai] controlan, por su relación con Anaconda, las aguas terrestres. Ambas son necesarias.

En otros mitos sobre el mundo acuático se advierte una representación semejante:

M59 Hombres peces 1

> Un hombre va una noche a pescar al río. Allí toma su cuchillo y trata de cortar a un pez /pataka/ (*Hoplias malabaricus*), pero éste comienza a gritar: «¡Aka!». Junto al pez había un tocado de plumas /pu-

mali/ y un taparrabos /kamisa/, pero aun así no se da cuenta de que ha herido a un patakayana. Agarra al pez y lo asa, pero después se preocupa de lavar bien todos los utensilios que ha usado en su preparación. A la mañana siguiente aparecen unos hombres que le preguntan: «¿Quién se ha comido a nuestro pariente /iwekï?/». El hombre no responde. Los otros comienzan a examinar los objetos, los potes de cocina y finalmente hasta los dientes mismos del hombre para ver si encontraban restos del pariente. Más tarde da el hombre con los lereyana, que son iguales que los kampeyana. En el pasado se cambiaba la gente muy rápidamente. Se convertían en umuruyana, apakayana, kwalayana [sapo de agua]. Los patakasiyana duermen por la noche en el agua pero durante el día viven como hombres [Epoïa].

M60 Hombres peces 2

Una mujer y dos hombres se fueron a la aldea de los peces /pataka/. Después les dio hambre, pero los patakayana les habían advertido: «No nos maten. Ya saben que a la puesta del sol nos metemos al agua». Pero por la noche les da hambre y van al río a pescar. Ven allá a un hombre y una mujer /pataka/, los agarran y los llevan a la aldea. Hacen un hoyo y los meten ahí. Más tarde los meten enteros en una cacerola. Después de comer se limpian bien los dientes: tienen miedo a la familia /pataka/. A la mañana siguiente los patakayana se aparecen preguntando por su hijo. «No hemos comido nada», dicen ellos. La mujer comienza a buscar a su hijo, pues sospecha que ellos lo han comido. «Tenemos hambre pero no nos comeríamos a uno de ustedes», dicen. «Quizá lo comió la nutria /yukin/ (*Ptenoura brasiliensis*)», dicen. Un viejo patakayana dice que tienen que tomar /kasili/ que, a su vez, deben devolver. Quiere ver si encuentra restos de pescado. Beben y vomitan, pero antes el hombre dice: «Tengo que cagar primero». «Yo te acompaño», dice el patakayana. «No, me daría vergüenza cagar así.» Va al río, caga y vomita allá. Luego vuelven y vomitan, pero no hay restos de pescado. «Entonces no son ustedes. Quizá fue la nutria /yukin/», dice la mujer. Los indios estaban contentos de no haber sido descubiertos. Se quedan más tiempo en la aldea, pero no vuelven a comer peces. Los /pataka/ eran hombres durante el día. Vivían en una aldea, pero por la noche se metían al agua y se transformaban en peces. Los /pataka/ duermen por la noche a la orilla del río. Se los puede pescar a golpes de machete [Wayaman].

M61 Hombres peces 3

> Había una aldea en la montaña /ëïpë/. Llegó un hombre que encontró a la única mujer que vivía ahí. Regresan entonces los hombres de la aldea y ven las huellas del extraño. Las huellas conducían al río. «¿Quién habrá venido?», se preguntan. Empiezan a encontrar otras huellas días después. Están intrigados. Finalmente aparece un hombre desde el río. El extraño dijo al shamán: «Queremos quedarnos a vivir aquí. Ya no queremos vivir en el río. Queremos tener una casa grande con muchos banquillos. Somos muchos. Cuando vengamos a vivir aquí ustedes nos cortan el pelo», dice el extraño. La gente de la aldea construyó entonces una casa, pero era pequeña. Primero salió un niño del agua, luego salieron otros niños. Los aldeanos les cortaron el pelo y los depilaron. Tenían el pelo muy largo. Luego, al mediodía, los pintaron con rucú. Luego llegaron los adultos y las mujeres y se instalaron en la casa. De las vigas de la casa salió el pez /etpa/ (*Hoplosternum* sp.). Estaba lloviendo y la gente seguía saliendo del río. /Etpa/ quería matar a los hombres del río y provocó entonces una crecida, pero no tuvo éxito. Cuando se puso el sol dejó la gente de salir del agua. Entonces se transformaron en indios, pero tenían la piel oscura. Los hombres habían emigrado al río para escapar de las guerras y ahí se habían transformado en peces. Los hombres se sientan en los banquillos. A la mañana siguiente el jefe de los recién llegados va a hablar con los jefes de la aldea. «Queremos vivir aquí. En el pasado nos metimos en el río para escapar de las guerras», dicen. «Pero en el río no tenemos qué comer y no tenemos chile.» Los wayana aceptan recibir a los indios en la aldea. Tenían la piel negra. Quizá los apalai descienden de ellos, porque tienen la piel más oscura, como los wayampi [Aleyatani].

M59 es un fragmento de una relación de viaje, similar a las relaciones europeas de siglos pasados: un grupo de indios encuentra a varias otras tribus y las describen usando criterios que permite que sean incorporadas en la noción de razas plínicas (*cf.* para el imaginario europeo Kappler 1980; Block Friedman 1981; Mason 1990; para el imaginario etnográfico sudamericano Magaña 1982c; 1982d; 1986a; 1986e; 1988k; Magaña y Mason 1986). Los kampeyana, una de las tribus mencionadas, son una tribu de hombres que se transforman en pedazos de carne ahumándose. Los lereyana son hombres murciélagos que duermen colgándose boca abajo de las vigas de las casas. Los protagonistas

de estos mitos, *Hoplias malabaricus,* son peces carnívoros de profundidad que viven entre las raíces de árboles en las riberas de los ríos. Los akuriyó, una tribu de la zona, los tienen como nocturnos que salen a superficie durante el día en la época de lluvias (Jara 1990: 104). M61 relata el origen de los apalai y/o de los wayampi: se habían metido a vivir al agua para escapar de las guerras, pero extrañaban la mandioca y el chile. Entran a un campamento wayana y piden establecerse ahí, lo que los wayana aceptan. Estos tres mitos vuelven a insistir en las relaciones de contraprestación entre unas sociedades y otras, sólo que en estas narraciones la contraprestación aparece más fuertemente marcada. En las nociones generales sobre los peces se entiende que éstos prefieren la mandioca y los productos de plantación a cualquier otro alimento. Los wayana manipulan este conocimiento y usan pan de mandioca como carnada; durante las grandes expediciones de pesca a fines de la temporada seca usan veneno de pesca que ofrecen a los peces pretendiendo que se trata de cerveza de mandioca. En M60-M61, en contraste, no se pretende nada: ahí los hombres tienen relaciones con gente patakayana durante el día, los pescan durante la noche y los comen. Parece que el mito se refiere con todo a tiempos remotos, pues se pretende que los wayana comían por la noche —mientras que comer por la noche está sujeto a restricciones severas—. Un detalle significativo, a propósito de la guerra permanente entre unas sociedades animales y otras que los hombres manipulan en su propia ventaja se encuentra en M60: los hombres culpan a la nutria de la desaparición de los peces.

Otros mitos sobre el mundo acuáticos son los siguientes:

M62 Seres acuáticos 1

> La suegra de un hombre quiere comer tortuga /kuliputpëa:imë/ (*Podocnemis expansa*). Pero no es fácil encontrar a la tortuga. Cuando nace su hijo, el hombre arroja la placenta en el río para que la tortuga aparezca a comer. Cuando el animal sale a superficie, el hombre lo flecha y se arroja al agua para agarrarlo, pero entonces otros peces lo agarran a él. Así muere [Kumakau].

M63 Seres acuáticos 2

Una mujer, Palewa, hace pan de mandioca y /kasili/. Luego va a bañarse al río y lleva una calabaza /tutpë/ para tomar agua. Echa la calabaza al río y se zambulle ella también. Pero aparece un /ihpo/ que la devora. Es un shamán quien ha enviado al /ihpo/. Los padres de la muchacha están enojados y construyen una larga escalera. Los aldeanos le preguntan por la mañana qué adónde va a construir la choza /mümna/. «Yo no quiero una choza», dice. Estaba furioso y no quiere hablar con nadie. «¿Adónde vamos a construir la choza?» «No, yo no quiero nada de eso.» Los padres están muy tristes. El shamán dice que va a morir y se retira al río. Otros aldeanos le dan cigarros /tamë/. Llegando a la ribera comienza a silbar: «ikï, kï, kï, kï!». Avanza y retrocede en la ribera, siempre silbando, y finalmente se mete al río. Comienza a caminar por el río y aparece otro /ihpo/, un /yalawa/. Todos los cadáveres de los /ihpo/ aparecen en la superficie. El shamán provoca truenos en el agua golpeando el agua con las manos. Entonces aparece otro /ihpo/ muy grande, un /yuhmunuri/, primero el hombre y luego la mujer. La gente, cuando los ven salir del agua y dirigirse a la aldea, comienza a flecharlos y los /yuhmunuri/ vuelven al agua tratando de sacarse las flechas. Al día siguiente los encuentran muertos en la playa [Kumakau].

M64 Seres acuáticos 3

Un río aparece repentinamente en el bosque. Lo divide en dos partes. El río tiene remolinos que son moradas de /ihpo/, un manatí, y muchos hombres comienzan a desaparecer. La gente acude a un shamán. Muchas canoas /akupitpë/ se habían perdido en el lugar. Uïlëput, el shamán, comienza a pensar y a mirar. «Haré otro río.» Pero la gente no cree. «No es posible», dicen. La gente construye una choza /mümna/ y el shamán se mete ahí. Él llama a los /ihpo/ y muchos de ellos entran a la choza. Los /ihpo/ hacen truenos en la choza. Entonces Uïlëput hace otro río. Los árboles caen en la selva. Los /ihpo/ no pueden entrar en este río y se quedan en el viejo río. Mucha gente se muda al nuevo río y ya no tienen miedo [Kumakau].

M65 Seres acuáticos 4

En tiempos remotos venían los wayana de Paru a estas regiones. Era muy peligroso porque había /ihpo/ en el río que los atacaban y comían. Un hombre, Kairawa, que sabía de todo sobre la guerra, dice a los que viajan: «Si algo valgo será para combatir a ese animal peligroso. ¡Hay que matarlo!». «Está bien», dice la gente: «Si quieres ir, pues ve y ve si puedes matar al /ihpo/». Kairawa lleva una maza de guerra /kapalu/, con dientes de jaguar en la punta, y una jabalina /waluta/. Se mete al río y llama al /ihpo/. Cuando éste aparece lo hiere con la jabalina, la arroja al /tulupere/ y lo golpea con la maza. El /tulupere/ es una especie de perro de río. Lo mata. Kairawa regresa y hace una reunión con los otros. Pasan a otras regiones y junto con otros, también animales, matan a los /ihpo/. Hacen otra reunión. /Ihpo/ agarra la canoa de Kairawa cuando está en el río, pero el hombre le corta las manos. Tiempo más tarde, liberados ya de /ihpo/, los wayana cruzan a este territorio [Kumakau].

M66 Seres acuáticos 5

Un hombre va al río a pescar utilizando la placenta de su mujer como carnada. Tira la placenta al río y es devorado por un /ihpo/ que lo come [Tamutamusi].

M67 Seres acuáticos 6

Un hombre quiere acostarse con una mujer. La madre de la chica dice que quiere una casa. El hombre construye una gran casa. En otra ocasión, la suegra le pide que le lleve una boa /taun/. El hombre es un buen cazador. No se acuesta con la mujer. Caza una boa y se la lleva a la suegra. Ella pide luego avispas /okomë/. Él le lleva avispas. Ya quiere acostarse con la mujer porque ha trabajado mucho. Le lleva a la suegra un nido de avispas. Pero la suegra le dice que debe esperar. El suegro dice: «Él quiere a mi hija». Se reúnen los familiares y deciden que tiene que cazar una boa. El hombre lleva una boa a los suegros. Luego puede dormir con la mujer. La mujer tenía menstruación. Se acuesta con ella y la mujer queda embarazada. Un niño nace. Los suegros piden al hombre que vaya a cazar /ihpo/, una pe-

queña tortuga de río. El hombre va a una isla /pau/ llevando la placenta, que arroja al agua. Aparece un /ihpo/, lo flecha, pero el /ihpo/ jala fuerte y lo arroja al agua. El hombre muere. Le preguntan a la mujer donde está su marido. Ella dice: «Fue a cazar /ihpo/, entonces quizás está muerto» [Kumakau].

M68 Seres acuáticos 7

Un hombre que vivía en el Paru naufragó una vez y un /ihpo/ lo comió. Otros hombres van a la isla a recoger cuentas /kulukla/. Entonces se meten debajo de la tierra y no vuelven a salir. Los hombres iban en una canoa, un hombre iba solo adelante. Apareció un /ihpo/ que se los comió. Había mucha gente en la isla pero un /ihpo/ cortó la isla en dos, de manera que el agua pasaba entre las casas. Más tarde fueron a matar al /ihpo/. Llevaron mucho barbasco /halihali/ y lo echaron al río. El /ihpo/ murió [Upsiwa].

M69 Seres acuáticos 8

Un muchacho dice a la madre: «Mi padre ha llegado». Pero la madre dice: «No puede ser. Tu padre no puede venir». «Mi padre quiere que le envíes pan de mandioca y /kasili/ para él y su amigo», dice el chico. Su padre se había ido con su amigo Yopo a una fiesta /watopokoman/. Después un /ihpo/ se comió a la mujer [Elüikë].

M70 Seres acuáticos 9

Los upului estaban en guerra con los apalai. Un grupo de upuli visita una aldea apalai y los atacan. Cuando hacían guerra los upului gritaban: «¡Kama pora! ¡Aï! ¡Kama pora!». Los apalai huyen al bosque y son perseguidos. Los apalai tenían un centinela /laimaten/, pero los upului lo habían flechado. Había tratado de huir en las canoas, pero no pudieron porque los upului las habían perforado. Se arrojaron al río pero ahí se los comieron los /ihpo/. Sólo Urumayala logró huir en su canoa, las flechas de los enemigos no le dieron. Sólo Urumayala y su gente logró huir. Se dice que los apalai y los upului eran aliados, pero quizá no sea así. Yo he estado en Cayena y me he en-

> contrado con muchos upului. Los upului tenían una aldea en el Wayapok. Se llega a ella siguiendo el Wuaki, luego el Piaten, el Tamowi, el Camopi. Se pueden casar con nuestras mujeres, entonces nosotros nos casamos con sus mujeres. Al llegar hay que tocar la flauta [Eluikë].

M62 y M66 parecen dos fragmentos desprovistos de un contexto mítico mayor: en M62 un indio arroja la placenta al río para atraer a un monstruo, que su suegra le ha pedido, pero termina él mismo siendo devorado. El sufijo /imë/ (/yum/ en De Goeje 1940: 86), 'padre', 'viejo', denota usualmente a un shamán/jefe y/o a un ejemplar gigantesco (Hurault 1968: 15). Se trata aparentemente de fragmentos de mitos relacionados con las pruebas, en los mitos a menudo malintencionadas, que deben pasar los pretendientes de una muchacha antes de cerrar una alianza matrimonial. M67 ofrece explicaciones adicionales: el héroe pasa las pruebas, que consisten en llevar a la suegra una boa, un nido de avispas y un /ihpo/ respectivamente, pero su ansiedad en acostarse con la chica le lleva a transgredir el tabú que pesa sobre el intercurso sexual cuando las mujeres están con el período. Usa como carnada la placenta, pero el monstruo acuático es más fuerte. En estos mitos se explicitan, por lo demás, otras restricciones: en M63 una mujer es atrapada por un /ihpo/ cuando se mete al río después de hacer pan de mandioca. M69 es un fragmento del mito de los gemelos: la mujer del gemelo rehúsa darle mandioca y muere en el río.

Los mitos más significativos de este último grupo (M62-M69) son M64-M65, M68 y M70, pues los dos guardan relación con el comercio intertribal y con las migraciones wayana y apalai. M65 tiene que los wayana migraron [desde Brasil] al río Lawa, en Surinam, después de deshacerse del monstruo /tulupere/: un shamán poderoso le corta las manos y lo mata. M64 habla sobre un shamán que logra aislar a los /ihpo/ en un río: después migran. M68 relaciona la migración de los indios con las cuentas de vidrio y agrega un detalle curioso: los hombres van a buscar perlas a una isla y se meten en la tierra, de donde no vuelven a salir. Los /ihpo/ son seres acuáticos reputados antropófagos. Muchos de ellos son considerados shamanes/jefes de especie y son descritos como peces gigantes, monstruos de apariencia humana, animal o incluso de aves (Hurault 1968: 17) y vegetales. Los nombres de /ihpo/ denotan una clase de seres acuáticos (*id.*).

/Tulupere/ es uno de estos seres acuáticos y la mitología wayana le responsabiliza de las migraciones —ya que impedía la comunicación entre las tribus—, del origen de los motivos de cestería y del origen de las relaciones entre wayana y apalai. Un mito recogido por Schoepf narra que /tulupere/ [/tulupèré/ en Schoepf] habitaba en el río Paru e impedía los viajes de los wayana y apalai que vivían a uno y otro lado del río. Los wayana organizan una expedición y lo hieren, pero las pérdidas humanas han sido tan altas que se retiran sin matarlo. Tienen, con todo, tiempo de observar un lado del «dragón» vivo y copiaron luego las figuras en los productos de cestería. Más tarde llegaron los apalai y encontraron al monstruo ya muerto. Como estaba en el suelo, sólo pudieron copiar el lado que se veía, lo que explica por qué los wayana tienen más motivos de cestería que los apalai (1976: 78; Hussak van Velthem 1976). Este mito explicaría también el origen de las relaciones entre una y otra tribu. M68 añade que unos indios del Paru habían ido a buscar perlas de vidrio y que no regresaron. Una versión wayana-apalai narra que una ceiba le habló una vez a un hombre pidiéndole que se ocupara de sus crías, porque ella iba a morir. La ceiba cae y el indio recoge tres pájaros que mete en un cesto. Uno de ellos, el /japu/ (*Gymnostinops yuracares*), defeca perlas de vidrio y el héroe decide conservarlo. En su aldea otro hombre abre el cesto y descubre su secreto; el pájaro le sugiere irse a establecer en otro lugar, lo que el hombre acepta. Llegan a Parana, junto al mar, donde el hombre planta un árbol. El pájaro continúa defecando perlas de vidrio (1976: 59-61). Schoepf sugiere que el mito reflexiona sobre la pérdida de las perlas de vidrio, que ahora poseen los blancos, y que explicaría por qué el pájaro se establece en el mar (*id.*, p. 74). M68 es un eco pálido de este mito. M71 atribuye los diseños de cestería a un indio apalai que le ha cortado la cola a una salamandra. Upului y apalai se unen para dar muerte al monstruo, una salamandra gigantesca.

M71 Seres acuáticos 10

> Un hombre había criado un jaguar /tulupere/ que había sacado al cortarle la cola a una salamandra /hapalaka/. /Tulupere/ tomó mucho tiempo en crecer. El hombre mismo comía muy poco. El hombre había salido al bosque y le había cortado la cola a una salaman-

dra. Comenzó entonces a abanicar la cola con hojas de /awalepukan/. El jaguar creció. Abanicó la cola con hojas de /awalepukan/, de /kwapokan/ y de /ëmëri/. La cola siguió creciendo. Un día regresa el hombre al bosque y la encuentra muy grande. De la cola habían crecido patas de /tulupere/ y la salamandra era grande como un animal. Cada día se pintaba el hombre con genipa y comía solamente comidas calientes. El hombre le va a ver y descubre que está grande como un jaguar, con diseños /tïrïsihe/ en el pecho. El hombre copia los diseños. El hombre hace entonces a un guacamayo /alalawa/ (*Anodorhynchus hyacinthinus*) para /tulupere/ y le hace chillar. /Tulupere/ se va a vivir en las montañas. Hace un agujero y se mete ahí para no salir más. Aparece un grupo de apalai que no saben que /tulupere/ vive ahí. Se acercan en la canoa y son vistos por el guacamayo que se pone a chillar para despertar a /tulupere/. Despierta y se arroja al agua, vuelca la canoa y devora a los hombres. Los sobrevivientes trepan a un árbol, alto para espiar a /tulupere/. Regresan otro día y trepan al árbol, pero el guacamayo los ve y se pone a chillar. /Tulupere/ despierta, los ve, se dirige al bosque y se arroja al agua con la intención de volcar la canoa. Entonces los hombres le disparan y lo matan. Los apalai, acompañados de indios upului, se dirigen con el cadáver de /tulupere/ a una roca en el río para observar los diseños de la piel. Así se conocen los apalai y los upului. Los apalai toman la parte izquierda del pecho, los upului la parte derecha. Luego pusieron a /tulupere/ en el ahumadero. /Tulupere/ era muy bello pero muy hediondo. Los indios también copiaron los diseños en sus cestos /katali/ [Sintaman].

En los mitos wayana que hemos examinado anteriormente se encuentran algunos que se desvían de su propósito original para terminar en el origen de los europeos y/o de 'los extranjeros del otro lado del mar'. M53, sobre la visita al cielo, narra que se produjo una epidemia que terminó con todos los indios, a excepción de un hombre y su buitre. El causante de la enfermedad fue expulsado de la aldea y enviado a la ciudad: se trata, por lo que se ve, del origen de los criollos. Pero las implicaciones de esta reformulación son más profundas. Originalmente vivían los hombres en guerra con los buitres y no conocían, por lo tanto, la sucesión de las estaciones ni las tempestades que caracterizan los cambios estacionales ni tenían acceso a productos del bosque. En el mito se lee que el héroe se alimentaba de mandioca. Un shamán maligno, que deviene un criollo, termina con los indios y el sobrevi-

viente se ve obligado a casarse con una mujer buitre. La sociedad, tal como se conoce ahora, parece ser así el resultado del encuentro de los indios con otros seres: con los gemelos hijos de una mujer tortuga; con Luna, un hombre de pene desmedido que controla el crecimiento de las plantas de mandioca, en otro; con los apalai y wayampi, que tienen un ancestro anaconda que controla el agua de los ríos; con los franceses que tiene pájaros que defecan perlas. La primera pareja fue incestuosa, pero de la unión con la mujer buitre obtuvo el hombre las tempestades y las plumas para flechas. En M30, sobre los gemelos, se narra el origen de los blancos: Kuyuli roba el fuego de Vieja Sapo y pide a los hombres que calienten agua. Los wayana no se atreven, los /palasisi/ sí, y por eso no tienen los wayana las cosas de los europeos. El motivo 'calentar agua' se refiere muy probablemente a las cacerolas de aluminio. M32 narra el origen de las labores agrícolas. Mopo hacía, cuando vivía con los indios, que las labores agrícolas no fuesen exigentes: les había llevado hachas, cuchillos y otros bienes y él mismo colaboraba en las labores de plantación, pero su padrastro lo golpeaba. Decide abandonarlos: desde entonces conocerán la muerte y el trabajo [las plantaciones se llenarán de malezas, habrá que desbrozar]. Antes de irse, con todo, dona a los wayana el taparrabos de perlas de vidrio. En otro mito (M24), Kuyuli abandona a los indios anunciando que desde entonces morirán. En uno y otro mito, el héroe se va por el tambor de tierra, *i. e.*, por la Vía Láctea. Más acá de toda especificidad étnica o histórica, la ideología wayana insiste en que la muerte es parte del proceso continuo de la trama que constituyen las relaciones sociales. En esta ideología, la historia se adapta al mito.

Capítulo VI

LOS ENANOS VEGETALES Y OTRAS HISTORIAS

Un grupo de indios apalai emprendió, en tiempos remotos, un viaje por territorios desconocidos hasta entonces:

M72 Una expedición etnográfica

> Unos hombres tenían el pelo completamente blanco, hombres y mujeres. Eran como hombres pero tenían el pelo blanco y eran muy asustadizos. Los walamisiana [walami = 'tórtola', *Zenaidura macroura*] vivían en una aldea cerca de los sikalesiana [sikale = 'oropéndola', *Zarhyunchus wagleri*]. Los sikalesiana los invitaron a comer pero no quisieron ir: los anfitriones comían gusanos. «Lo que comen ustedes no es bueno. Nosotros comemos pecarí /pakira/.» Más tarde se encontraron un grupo de leresiana [lere = 'murciélago', *Desmodus rotundus*], pero no se quedaron por mucho tiempo con ellos: la casa estaba llena de excrementos, era muy sucia y estaba siempre oscura. La gente murciélago vivía al revés: el día era noche para ellos. Los murciélagos salieron a buscar mujeres. Después, la gente tórtola vio cómo los murciélagos se acostaban con las mujeres. Después, los murciélagos salieron a cazar pecarí. «Vamos a mirar al bosque», dijeron a los hombres tórtolas. «¿Qué han cazado?» «Pecarí. Ayúdennos a cargarlo.» Los ayudan a cargar la /pakira/. A la mañana siguiente van a otro pueblo y se encuentran con los enanos peitopïtïyana. Dicen a un enano: «No debes romper las flechas de tu padre». «Son mías, no de mi padre», dice el enano. El enano llama a las mujeres y les dice: «Hagan /kasili/ porque tenemos visita. Los que llegaron me dijeron que no jugara con el arco creyendo que yo era un niño. No somos

niños, somos chicos». Las mujeres prepararon /kasili/. Beben por la mañana. El hombre que había insultado al enano tuvo que beber mucho y a causa de la bebida se abrió por la espalda. Los otros se fueron. Se encontraron con los kampeyana, que estaban en un amojamadero. «Tengo hambre», dijo uno. «¿Dónde está la gente de aquí?» Con un cuchillo trató de cortar la carne, pero entonces la carne saltó y apareció un hombre. «¿Quién me ha cortado?», gritó. «Ah, hay visitas», dijo luego al verlos. Entonces se levantan todos los kampeyana. «¿Por qué nos cortan?» «Yo pensaba que eran carne.» «No soy carne, soy un kampeyana.» El jefe de la aldea ordenó a las mujeres que prepararan carne para los visitantes. Los llamaron a comer. «No tengo hambre. Estoy lleno», dijo uno. «No, tienen que comer», insistieron los kampeyana. Insistieron tanto que tuvieron que comer. A la mañana siguiente las mujeres prepararon /sakura/ y los obligaron a tomar. Luego se fueron en dirección a otro pueblo. Encontraron a los welisiana. Los welisiana son una tribu de mujeres. Eran mujeres muy guapas. «Venimos a visitarlas.» «Estamos aquí», dijeron las mujeres. Luego se fueron al bosque con los hombres. «No se acuesten con las mujeres», les dijo el jefe. «Primero tienen que ir a buscar /kumu/», dijeron las welisiana a los hombres. Vuelven juntos a la aldea. «Los /pawana/ querían acostarse con nosotras», comentaron las mujeres. Ponen una estera rectangular grande en el centro de la aldea, y ahí los invitaron a acostarse con ellas. Los hombres no querían acostarse con ellas allí, pero finalmente cedieron ante su insistencia. Todos los aldeanos se juntaron alrededor a mirar a la pareja. Los hombres, que eran apalai, durmieron allá. El jefe del grupo les dijo que no se acercaran a las mujeres. Pero luego ellas los invitaron a buscar /kumu/ al bosque. Allá trepan al árbol y recogen los frutos. Al descender los hombres quieren acostarse con ellas. «¿Vamos a acostarnos?» «Espera», dijo la mujer. «Primero vamos a la aldea.» «Pero quiero acostarme contigo», dijo el hombre. «No, vamos a la aldea. Nos acostaremos allá», dijo la mujer. La mujer habló con el jefe y le dijo que el hombre quería acostarse con ella. Tomaron /kumu/ y luego llevaron la estera al centro de la aldea. Todas las mujeres llevaron sus esteras a la plaza. «Vengan a acostarse con nosotras», dijeron las mujeres. Los jefes hablaron. «Envía a tus hombres a acostarse con las mujeres.» «Les dije que no se metieran con ellas, pero ustedes mismos lo han buscado», dice el jefe. Los hombres de las welisiana querían golpear a los apalai con las mazas de guerra. Pero los hombres se acostaron con las mujeres en el centro de la plaza. Los hombres estaban exhaustos y querían dejar de hacer el amor, pero ellas querían seguir. Las mujeres

llamaron entonces a sus propios hombres, que vivían en otra aldea. Los hombres llegaron. Se llamaban seuwyana [seuw = 'coatí' *Nasua nasua*]. Los hombres coatí pueden tener erecciones por largo tiempo, pues sus penes no se encogen. Al llegar fueron a mirar los penes de los hombres apalai. Las mujeres abrieron las piernas cuando los vieron llegar. Los apalai, cuyos penes habían sido curados por los seuwyana, se acostaron otra vez con las mujeres. Una vieja se acercó con un algodón, les frotó el pene y les provocó otra erección. Ella les lavó el cuerpo. La vieja habló con los apalai: «Así hacemos el amor nosotros, no como ustedes. Nosotros duramos mucho más, no tan rápido como ustedes». La vieja /kunumusi/ preguntó: «¿Por qué se querían acostar con nosotras si aguantan tan poco?». Los apalai salieron al día siguiente. Se encontraron con los patakasiana [pataka = 'pez', *Hoplias malabaricus*], que duermen en el agua durante la noche. Los apalai durmieron en la aldea de los patakasiana, que estaba en la ribera del río. Por la tarde desaparecieron en el agua. «¿Adónde van? Ahora tenemos hambre», dijo un apalai. «Vamos a cortar un trozo de pez», dijo un apalai. Van al río por la noche y pescan a un /patakasi/ para comer. Lo llevan al pueblo y lo comen. En el río vieron que flotaba un taparrabos, una diadema de plumas y otras cosas. «No es un pez lo que nos comimos», dijeron. Sacan las escamas y comen rápidamente. Queman las espinas y lavan las cacerolas y otros utensilios que habían usado. Se lavan bien los dientes. Por la mañana los patakasiana salen del agua. «¿Han visto a un patakasiana por aquí?», preguntó uno. «No, no hemos visto a nadie.» Los patakasiana volvieron al río a mirar si encontraban al amigo, pero no lo encontraron. Vuelven entonces y examinan los dientes de los apalai. Más tarde los patakasiana van al río pensando que nutria /awawa/ se había comido al amigo. En la boca de la nutria encontraron muchas espinas de pescado. Lo mataron. Hacen luego mucho /kasili/ y dan a beber a los apalai. Tienen la intención de emborracharlos y ellos mismos toman hojas de banano para vomitar, pues sospechan que los apalai se han comido al amigo. Pero no encuentran nada. «Quizá fue en verdad la nutria», dijeron. Los apalai siguieron el viaje y se encontraron luego con los wetuyana [wetu = 'pájaro carpintero', *Campephilus rubricollis*], que son gentes de mal humor que duermen en árboles huecos. Los apalai admiraban las diademas de los wetuyana. «Tienes una diadema muy linda», dijo un apalai. La tomó para probársela. Al hacer esto la rajó un poco. «Tienen que irse ahora, si no mis amigos les pegarán», dijo el wetuyana. «Ya sé», dijeron. Encontraron luego a los kampeyana ['carne seca']. Todos estaban durmiendo. Cuando ellos llegaron al

> pueblo no vieron a nadie, solamente los amojamaderos llenos de carne ahumada. «¡Hay solamente carne ahumada!» Recorrieron todas las casas. En todas ellas había carne seca. Uno de los apalai tenía hambre y se puso a cortar un trozo. Agarró un brazo de mono araña y trató de cortarlo. Al ser tocado, el kampeyana se levantó: «¿Por qué me cortas? Yo no soy carne. Soy un kampeyana, no un trozo de carne. Acá hay carne, en el cesto». Los kampeyana despertaron todos. El jefe de los kampeyana les ordenó cocinar la carne. «Tenemos visitas y quieren comer», dijeron. Cuando terminaron los llamaron a comer. Tenían mucha carne de mono araña y de tapir. «Coman», les dijeron. Entonces el kampeyana comenzó a bromear. «Miren, ¡mi amigo /pawana/ me quería cortar un pedazo!» [Aleyatani].

Algunos episodios de este mito se encuentran en mitos que ya hemos examinado. M59, por ejemplo, parece una versión abreviada: visita a los hombres acuáticos, encuentro con la gente murciélago, etc. M60-M61 habla sobre las relaciones entre wayana y hombres acuáticos. M61 en particular, que no especifica de qué peces se trata, parece aludir a un período en que wayanas y hombres acuáticos tenían relaciones de intercambio, antes pues de que se estableciese la relación con Luna y los buitres y cuando participaban en la guerra entre buitres y reptiles y entre Nutria y los peces. Pero el episodio de la aldea de mujeres parece más significativo: en M4, que trata de la huída de las mujeres, se lee que un hombre da con una mujer que estaba encima de un árbol. Le ve la vulva, se excita y se quiere acostar con ella. La mujer, que era coatí, lo lleva a la aldea y se tiende en una hamaca. Hacen el amor, el hombre se cansa, pero la mujer quiere seguir. Aparece entonces una vieja que le frota el pene con un líquido, como en M72. El mito agrega que las mujeres eran enanas. Hay otro mito aún sobre las mujeres insaciables:

M73 Una chica lasciva

> En una aldea vivían muchas mujeres. Un hombre va al plantío con una muchacha. La chica trepa a un árbol. No tenía vergüenza del hombre. Al trepar, el hombre ve su vulva. Tiene ganas de acostarse con ella y le grita que baje. Pero la muchacha le dice que no en el bosque. «Si quieres, vamos al pueblo, pero no aquí en el bosque.» La

chica agarra unas nueces /kumu/ y las lleva a la aldea. Habla con sus padres: «Él quiere acostarse conmigo». Se tienden en una pequeña hamaca. El hombre la quiere penetrar. Hacen el amor: «¡Poj, poj, poj, poj, poj!». El pene del muchacho se hincha y la vagina de la chica también. El semen gotea del pene del hombre. Una gotera de semen cae de la hamaca en la cáscara de nuez. La muchacha le dice: «¡Sigue, sigue!». Pero el hombre ya no tiene ganas y quiere salirse. «Tienes que seguir», dice la chica. Pero el hombre quiere salirse. Al salir, ve que su pene está muy largo y muy grande. La chica insiste y la vuelve a penetrar, pero el pene la hiere y le rompe la vagina [Kumakau].

M74 cuenta una historia similar:

M74 Cómo nacían los chicos

En el pasado, las mujeres no tenían menstruación. Cuando tuvieron la primera menstruación pusieron la sangre en una calabaza. Pusieron la sangre y el semen de los hombres en una calabaza. Todas las mujeres hacían esto. Antes, los hombres tenían sexo con las calabazas no con las mujeres. Los hombres metían el pene en la calabaza. Cuando las mujeres menstruaron, agregaron la sangre. La calabaza quedó encinta y a los cuatro o cinco meses explotó. De la calabaza salió un niño. El bebé fue caminando hacia su madre. Los bebés nacían ya grandes. Entonces los hombres hacían un agujero en la calabaza y metían el pene. Había muchas mujeres en la aldea pero los hombres no se acostaban con ellas porque tenían escorpiones en las vaginas. Una vez un hombre había tratado de acostarse con una mujer, pero el escorpión le mordió el pene y el hombre murió. Los viejos se reúnen a discutir que qué es lo que tienen las mujeres en las vaginas. Tratan de sacar los escorpiones usando palos afilados. Las mujeres se tienden, abren las piernas y los hombres sacan las escorpiones. Todas las mujeres se someten a este proceso. La gente fue a mirar cómo les sacaban los escorpiones. Después las mujeres se acuestan con los hombres para saber si la operación ha tenido éxito. Después de esto, ya no fue necesario que los hombres fornicaran con las calabazas. Pero los viejos dijeron: «En el futuro tendrán mucho dolor en el parto» [Kumakau].

El tema de la vagina con escorpiones aparece en otra historia:

M75 MUJERES CON VAGINAS DENTADAS

> Un escorpión /munet/ hizo su nido en la vagina /ëlï/ de una mujer. Un hombre la toca y el escorpión le pica la mano. Todas las mujeres tenían un escorpión en la vagina y los hombres estaban obligados a meter el pene en una calabaza. Un hombre que había metido el pene en una, descubrió luego que en la calabaza había un chico. La calabaza explotó y el chico salió. Cuando nació ya caminaba [Elüikë].

Esta representación es bastante curiosa: en M72-M73 las mujeres que viven solas, que son mujeres coatí, recolectan el semen de los visitantes en calabazas, que es lo mismo que hacían los hombres antes de que las mujeres tuviesen menstruación o cuando tenían escorpiones en las vaginas. Si este período está relacionado con la huida de las mujeres, como aparece en M4, entonces todo este grupo de mitos se relaciona con el origen de Luna, pues las mujeres comenzaron a menstruar después de tener intercurso sexual con el astro. El crecimiento acelerado de los chicos, que aparece por doquier asociado a la luna, también indica en esta dirección. Sea que el episodio del encuentro con las mujeres coatí narre que los hombres, abandonados, tratan de establecer una alianza con mujeres animales, que no conduce a nada, puesto que los hombres no pueden satisfacer el apetito sexual de las mujeres animales, sea que se narre que los hombres nacían de calabazas porque no conocían una forma directa de intercurso sexual (*cf.* De Goeje 1940: 81), los mitos se refieren a un período en que las mujeres no menstruaban. M74 aclara que cuando tuvieron la primera menstruación metieron la sangre en una calabaza imitando a los hombres, que hasta entonces depositaban ahí el semen. En esa época, las mujeres no parían y los hombres eran hijos de hombres. Todos los encuentros con tribus plínicas parecen situarse en ese período, pues en M72 también se hace alusión al conflicto que opone a indios y a hombres acuáticos: los primeros se comen a los segundos y culpan a Nutria, exacerbando así la guerra entre unos y otros.

Los mitos sobre las mujeres coatí se conectan también, indirectamente, con el origen de los enanos, que ya se menciona en M4:

M76 El porqué de los enanos

Había muchos enanos en una aldea. Alguna gente quería deshacerse de ellos y los enanos se van a establecer a otro sitio. Los enanos eran incestuosos, se acostaban entre hermanos y entre padres, madres e hijos. Por esta razón los querían echar de la aldea. Por eso también es por lo que tenían tantos hijos. Aún pequeños, se metían a fornicar entre ellos. Un hombre se quiere acostar con una mujer, pero ella le dice que no en el bosque, que tienen que ir a la aldea. Ella lleva cáscaras de /kumu/. Van a la aldea. La mujer dice a los padres: «Este hombre se quiere acostar conmigo y yo con él». Entonces se acuestan. El pene del hombre se hincha. Más tarde se quiere acostar con otras mujeres, pero su pene hinchado no entra en las vaginas de las mujeres. Se ve obligado a irse del pueblo. Por esto los enanos no se atreven a hacer tanto el amor y por eso se quedan chicos [Kumakau].

M77 Origen de los enanos

Aquí en la aldea, cuando estaba frente a la misión, vivía un hombre Tamokoli y su mujer. Él era muy viejo. Su mujer se llamaba Tete. El viejo viaja al río Marari. Se quedan allá largo tiempo y luego regresan a Kawemhakan. El hombre se encuentra con unos enanos negros, quizá de un metro de alto. Los enanos no tenían hamacas y dormían colgando de las ramas de los árboles. El hombre los quería matar porque pensaba que eran monos /alawata/. «No», dice la mujer, «no son monos sino hombres». En medio de esto, los negros, que eran dos, caen al agua y el viejo los atrapa. Los lleva a la aldea. Les da una hamaca para que pasen la noche. Los enanos se quedan en la aldea y comienzan a crecer. La chica tiene los pechos desarrollados. Le llega la menstruación. Los negros hacían el amor. «¿Cómo que estás encinta?», pregunta el viejo a la chica. «Aún no eres grande.» Pero su mujer le dice: «No es ningún problema que esté esperando porque aquí somos muy pocos, sólo tú y yo. Si ella tiene hijos quizá podamos poblar este lugar». La chica da a luz a un bebé muy pequeño. Luego la chica vuelve a quedar encinta. Tiene otro bebé muy pequeño. Los chicos caminaban ya al nacer. Su hija también queda esperando y después su nieta. De la pareja de enanos negros surgen otros muchos enanos. Ellos mismos envejecen. El negro abre un plantío para la mujer de Tamokoli. Y aprende a hacer canoas. En esa época

los hombres tenían canoas de corteza de árbol. El negro aprende a hacer botes como los de hoy y le enseña a Tamokoli. El negro no había aprendido esto de nadie. «Ustedes son buenos y yo los considero como si fuesen mi familia», dice el viejo. Tiempo más tarde, los negros, que ya eran numerosos, se enfadan con los indios. Es así como se pobló esta región [Kumakau].

M78 Enanos 1

Había una aldea de gente muy pequeña peitopïtïyana [/peito/ = 'niños']. Sólo el jefe era un poco más alto. Y tenían hijos [Elüikë].

M79 Enanos 2

Un grupo de gente apalai pasa por una aldea. «No debes romper las plumas de las flechas de tu padre», le dice uno a un niño. «No son de mi padre sino mías», dice el otro. Era un enano pïtïyana. Entonces se quedaron a dormir. Hicieron /sakura/. «Hasta mañana temprano», dice uno de los enanos. «Alguien me trató como si yo fuera un niño diciéndome que no rompiera las flechas», dice. Los enanos preparan bebida y cuando tienen ya mucha llaman al jefe apalai. Con la abundancia de /kasili/, el hombre explota. Otros tres hombres apalai explotan. Los otros regresaron a la aldea [Aleyatani].

M76 incluye el episodio en que la chica hace depositar el semen del amante en una calabaza o en una cáscara de nuez, pero su avidez sexual termina con ella, como en M73: muy probablemente gira este par de mitos sobre el origen de los dolores de parto. Hay otros detalles interesantes: en M79 uno de los enanos se enfada con el hombre y le invita, por eso, a tomar cerveza de mandioca. Sabemos que la cerveza de mandioca ocupa una posición ambigua en las relaciones intercomunitarias: muestra las habilidades de las mujeres al producir el producto más refinado de la mandioca, pero su consumo es al mismo tiempo compulsivo. Las razones por las que una descortesía debería ser pagada tomando cerveza parecen extrañas. Recuérdese que los invitados a los festivales, que son los futuros maridos de las mujeres de la aldea, son recibidos con abundantes ofrendas de bebida y que son li-

teralmente obligados a beber y a devolver la bebida, exactamente como ocurre con ocasión del encuentro entre indios y gente del agua en M72. La intención de los personajes, en el mito, es descubrir de qué se alimentan los invitados, pues sospechan que son caníbales, y los invitados no pueden negarse a beber. En la práctica wayana ocurre algo similar: una invitación a un festival no puede ser rechazada, los invitados son obligados a beber y a devolver, y se sabe que en ocasiones estos festivales conducían a la guerra. Aún hoy una invitación a un festival es recibida con sentimientos de ambigüedad. Parece, así, que en el rito se reactualiza un episodio de la historia wayana. La explicación que otorga M76 sobre la estatura de los enanos: que se quedan chicos porque hacen poco el amor, tiene probablemente que ver con la noción, muy extendida en el área, de que el feto se forma con el semen de los hombres. Una muy pequeña cantidad de semen debería consecuentemente implicar que la gente nazca enana.

Otros dos que narran las extravagancias de un hombre celoso:

M80 Los amantes que quedaron «pegados»

> Una mujer tenía muchos amantes. No quería acompañar a su marido a ninguna parte, ni a pescar ni al plantío. Entonces el hombre prepara un encantamiento /hemuït/ para ganar el amor de la mujer, pero él hizo un /hemuït/ peligroso que consistía en que cualquiera que hiciese el amor con la mujer se quedaría pegado a ella. El hombre le hizo a su mujer unas pequeñas heridas en la frente, entre los ojos y en los brazos. Se va a cazar al bosque y le dice a la mujer: «Tienes que hacer /okë/ [kasili]». La mujer va al plantío a buscar mandioca y un amante se acuesta con ella. El hombre mismo va a cazar. La mujer y su amante se van al plantío y ahí se quedan pegados. Primero se quedaron pegados por los brazos, luego se pegaron por el pecho. La vagina de la mujer se hinchó. El pene del hombre también. El hombre vuelve del bosque y le pregunta a su cuñado por su mujer. El hermano de ella le dice que ha salido al plantío. El marido va a buscarla y los encuentra pegados. Entonces los golpea y los mata y quema los cadáveres [Kumakau].

M81 Un crimen pasional

Una mujer tenía muchos amantes. Su marido la envió al plantío por mandioca /iüma/. «Yo iré a cazar al bosque», dijo él. Pero en lugar de eso se dedica a seguir a la mujer. El amante de la mujer también se dirigía al plantío para encontrarse con ella. El hombre corta bambú /kulumuli/, que se usa para hacer puntas de flecha. Entonces sigue a la mujer. La mujer jala la mandioca de la tierra y la pone en un cesto. Aparece su amigo: «Quiero acostarme contigo». Ella le dice que sí y va a coger hojas de banano para tenderse. Pero cuando hacen el amor aparece el marido y le mete al amante el bambú en el culo. El hombre muere. El marido le dice: «Si dices algo en el pueblo tendré que matarte a ti también». Regresan a la aldea. El padre del amante pregunta por el muchacho: «¿Qué ha pasado con mi hijo?». El hombre dice: «Yo no he visto a tu hijo». Pero el viejo sabe que su hijo se había ido al plantío con la mujer. «Mi hijo se fue contigo al plantío pero desde entonces no le he visto. Quizá tu marido le ha hecho algo. Si no me dices qué ha ocurrido te pegaré.» «No he visto nada», dice la mujer. «Si hubiese ocurrido algo te lo habría dicho.» «Voy a matar a tu marido», dice el viejo. «Quizá tu marido mató a mi hijo.» Quiere golpearla, pero no lo hace. El hombre se va con la mujer a vivir a otra aldea. Ahí sale de caza, pero los cuñados lo siguen y lo matan. Sus hermanos saben que los otros lo han matado, pero no dicen nada porque saben que él había matado al otro [Kumakau].

La sexualidad aparece también en otro mito sobre las aventuras del jaguar, el tapir y la tortuga:

M82 Tortuga se burla de Jaguar

La tortuga de bosque /küliputpë/ encuentra al jaguar. Jaguar le pide a la tortuga que le haga dibujos en el cuerpo. La tortuga lo pinta. La tortuga le dice: «Ahora tienes que pintarme tú a mí». El jaguar la pinta, pero lo hace tan mal que queda fea. Se van cada uno por su lado por el bosque. La tortuga se mete debajo del árbol /olosima/ en el bosque y se pone a comer los frutos. Aparece Tapir que dice a la tortuga: «¿Por qué comes tan lentamente? Déjame meterte el pene en la boca». El tapir decía esto para molestarlo. La tortuga dice: «Prueba,

si quieres. Métemelo». «Déjame intentarlo», dice el tapir. La tortuga dice: «Espera a que abra bien la boca». El tapir le mete el pene y la tortuga lo muerde. Le corta el pene. El tapir se muere. Prepara una parrilla para ahumar la carne. Más tarde aparece el jaguar a visitar a la tortuga. «Si no me das la carne del tapir te comeré a ti.» La tortuga le da la carne y se queda sin nada. «Tú tienes mucha carne. ¡Dame algo!» La tortuga le da la carne pues tiene miedo. Más tarde aparece el jaguar otra vez y le pregunta si tiene algo que comer en su marmita. La tortuga dice que sí. «¿Quieres mirar?» «¿Puedo mirar?» «Si quieres, puedes mirar», dice la tortuga. Pero la tortuga había puesto chile en la marmita. Cuando el jaguar se inclina a mirar, la tortuga lo empuja y él cae en la marmita. El jaguar se quema a causa del chile y muere. Entonces la tortuga recupera la carne del tapir. La tortuga se mete entonces por el agujero de una roca llevándose la parrilla con la carne. Aparece otro jaguar que se quiere comer a la tortuga. Pero el agujero es muy pequeño y no se puede meter por ahí. La tortuga permanece durante dos lunas en la roca. Pero entonces le da hambre. Ve un árbol donde cuelgan frutos /tuli/. Hay un mono en el árbol y la tortuga le pide: «¿Por qué no me arrojas algunos de esos frutos?». El mono le dice: «Acércate al árbol. Yo te ayudaré a trepar». Le da muchos frutos. Entonces aparece el jaguar. Los monos huyen. La tortuga se queda en el árbol. «Hoy vas a morir», dice el jaguar. «Baja.» «Agárrame si quieres. Ponte así [con los brazos abiertos boca arriba] y me tiraré.» El jaguar hace lo indicado. La tortuga se arroja sobre él y lo aplasta. El jaguar muere. Se aleja del lugar. Se encuentra con otro jaguar. «Tú mataste a mi hermano», dice éste. La agarra y la arrastra al río. La pone de espaldas y la desgarra por el costado de las patas, pero la tortuga no muere. «¡Cocíname ahora!», dice. El jaguar va a buscar una marmita y la tortuga queda en un banco del río /kulisa/. Así se transforma en una tortuga de río /peio/. Muy plana. Se va. El jaguar regresa y no encuentra nada [Sintaman].

La técnica de encantamiento que se menciona en M80: /hemuït/ pertenece al conjunto de técnicas de seducción conocidas en toda el área. Para esto se usan los tubérculos y las hojas de caladio (*Caladium* sp.). Las técnicas de seducción se usan particularmente en la caza y pesca [para seducir al pecarí, al tapir] y en las relaciones entre hombres y mujeres. Para seducir a una mujer un hombre debe mezclar el tubérculo con rucú y ponerse la mezcla en las axilas; cuando entonces llama a la mujer que quiere, ésta es inmediatamente seducida. De otra ma-

nera, se puede poner un poco de la mezcla debajo del ombligo de la mujer (De Goeje 1941: 97). Estas técnicas de seducción son bastante similares al uso de la flauta: para seducir a una mujer basta con tocarla con una flauta (*id.*). Las técnicas de seducción juegan, cada día en menor medida, un papel de gran importancia en las relaciones con los animales del bosque. Puesto que un cazador debe presentarse en el bosque como si perteneciese a la especie de animales que tiene en mente, el hombre debe procurar adquirir algunos de los rasgos característicos de la especie, generalmente el olor. Después de someterse a restricciones sexuales, lingüísticas y de alimentación por algún período, que se supone que limpia su cuerpo de los olores característicamente humanos, un cazador procura devenir un ser de otra clase por medio de estas técnicas de seducción, que incluyen tratamientos tales como embadurnarse el cuerpo con una mezcla de tubérculos de caladio molido y mezclado con algunas partes, también molidas, de la especie en cuestión: la glándula del cerdo salvaje, la glándula del venado, etc. Las danzas animales, que un cazador debe realizar solo y antes de la cacería misma, forman también parte de este complejo.

Otros mitos giran sobre temas que intrigan, por no decir simplemente que desesperan: la mujer comida por los gusanos, el hombre que se comió su escroto, el caimán enfadado, las desaventuras del jaguar con el perezoso y el hormiguero, el espíritu de cuerpo afilado, el origen de los peces que no se trozan, el suegro loco por la miel, etc. He aquí algunos de ellos:

M83 Una mujer comida por gusanos

> Había una mujer encinta. Con un gran vientre va de visita a otra aldea. Su marido dice que no irán muy lejos a causa del embarazo de la mujer. Duermen en una aldea [Waamawütpë]. Durante la noche tiene dolores de parto y comienza a pujar, pero de su vagina salen solamente gusanos, primero muy pequeños y después tan grandes como perros. Y después le salen gusanos por la nariz, por los ojos y la boca. Al final sale un gusano muy grande de su vagina. Los gusanos comienzan a morderla en los brazos, en la nariz, en las piernas y en la vagina. Se la comen. El marido estaba muy triste [Kumakau].

M84 El hombre que se comió su escroto

Un hombre muy tonto se pasaba el día mirando su escroto. Uno le pregunta: «¿Qué estás haciendo?». «Nada, me estoy comiendo mi escroto», dice. El otro dice: «A mí también me gustaría comérmelo. ¿Me lo puedes cortar?», pregunta el tonto. «Sí, claro», dice el otro, y se lo corta. El tonto muere. Va a la aldea y cuenta lo sucedido allá. «¿Han visto a mi hijo?», pregunta el padre. «No, no hemos visto a nadie», dicen ellos. Pero otros los han visto y dicen: «Tu hijo fue al bosque y este hombre le dijo que se estaba comiendo su escroto y entonces tu hijo le pidió que se lo cortara a él también para comérselo. Así murió tu hijo». Los otros van a mirar al lugar y encuentran el cadáver. «Ha muerto hace mucho tiempo.» Llevan el cadáver a la aldea. Cuando estaba con vida preguntaba a menudo: «¿Qué puedo hacer?». Y trataba de imitar a los demás [Kumakau].

M85 Un caimán enfadado

/Aliwe/ (*Caiman crocodilus*), el caimán, estaba en la aldea. Otra gente va a mirarlo. La gente va a la aldea de los caimanes y gritan: «¡Aliwe korokït, aliwe korokït, aliwe korokït! ¡Eres un caimán blanco, eres un caimán blanco!». /Aliwe/ dice a la gente: «¡Ewura! ¿Por qué vienen a cantar con mi nombre? Ustedes no pueden cantar mi nombre así por que sí». El caimán se enfada y se mete al agua. Cuando el caimán se aleja la gente grita una vez más: «Aliwe korokït!». Entonces el caimán regresa y muerde a los danzantes. Muerde a un solo hombre, los otros escapan. Muerde a otro que aún no ha escapado. Muerde a /torotere/, un sapo que entonces era un hombre muy pequeño [Kumakau].

M86 Perezoso se burla de Jaguar 1

El perezoso /iri/ (*Bradypus tridactylus*) estaba en el agua. Él estaba en un árbol pero se reflejaba en el agua. Alguien canta preguntando: «¿Donde está el perezoso, dónde está?». El perezoso se vuelve a mirar. «Tienes que bajar de ahí», le dice el jaguar. «Alguien ha golpeado a mi hermano. Baja.» El perezoso le tira una piedra. Pensando que está muerto se baja del árbol, pero no es así y vuelve a subirse al árbol. El jaguar prepara una gran fogata. El perezoso se tira a la fo-

gata y el jaguar piensa que ha muerto. Pero no era así porque el perezoso se levantó y se volvió a subir al árbol. Después se mete a un agujero en una piedra. Más tarde el jaguar lo agarra y lo mata: «Tú mataste a mi hermano», dice [Kumakau].

M87 Perezoso se burla de Jaguar 2

/Iri/ el perezoso trepó a un árbol y se dejó caer. En esto llega el jaguar. «¿Qué haces aquí?», le pregunta. «Me curo mi espalda», dice el perezoso. «Yo también quiero hacer eso», dice el jaguar. «Mira entonces cómo hago», dice /iri/. «Quiero intentarlo también», dice el jaguar. «Como quieras», dice el perezoso. El jaguar trepa al árbol. Cuando está arriba le pregunta: «¿Está bien desde aquí?». «Más arriba», dice /iri/. Cuando el jaguar llega a la copa, va el perezoso a buscar una piedra y la pone debajo del árbol. «Ahora está bien», grita. «¡Tírate!» El jaguar se tira, cae sobre la piedra y muere. Algunos dicen que el perezoso cocinó al jaguar para comérselo, pero otros dicen que lo dejó ahí. Después el jaguar se pudrió y el perezoso hizo flautas de los huesos. Tiempo después el perezoso se encuentra con el hermano del jaguar. «Tú has matado a mi hermano», dice. «Ahora te mataré.» Lo empuja sobre el fuego pero /iri/ salta al agua. Luego trepa a un árbol. Al mediodía el jaguar ve el reflejo de /iri/ en el agua y se arroja sobre éste. Agarra solamente arena. Se vuelve a zambullir en el agua. /Iri/, arriba, mueve los brazos para hacerle creer que está nadando. De tanto tirarse al agua al jaguar le da frío [Epoia].

M88 Oso hormiguero se burla de Jaguar

/Alisima/, el oso hormiguero, encontró un día al jaguar en el bosque. «¿Qué comes, /alisima/? Tu boca es muy chica», dice el jaguar. «Yo puedo comer de todo», dice el hormiguero. «¿Vamos a cagar juntos para ver qué comes?», propone el jaguar. Van a cagar. /Alisima/ propone taparse los ojos. Cuando el jaguar cierra los ojos, cambia de lugar los excrementos. Al compararlos, el hormiguero dice: «¡Pero tú no comes nada, solamente hormigas! Mira, yo como de todo». «No, soy yo quien come de todo», dice el jaguar [Epoia].

M89 Intento de domesticar al armadillo

Los hombres no comían picantes, ni comida caliente, ni se pintaban el cuerpo. Talan una palmera /kumu/ y tapan los extremos. Tiempo después van a mirar, lo destapan y descubren allá a un armadillo /kapasi/ (*Tolypeutes trycinctus*). Tapan nuevamente el tronco dejando al armadillo allí. Otro día va un hombre al árbol y ve la cola del armadillo fuera. La clava con un palo y la saca para llevarla a casa de los suegros. «Hay un armadillo en el /kumu/», dice la hija a la madre. Su madre hace /kasili/. Toma la vasija para poner la bebida. El padre mata al armadillo y lo cocinan. «Vamos a comer», llama. Pero los otros no quieren comer. La suegra y el suegro comen. Luego, otros hombres tratan de poner a un armadillo en un tronco de /kumu/, pero olvidan tapar los extremos. El hombre va a mirar al otro día y ve salir una cola de armadillo. La clava con un palo y el armadillo huye al bosque. El armadillo tiene muchas crías y no vuelve al árbol [Wayaman].

M90 El sapo y el venado

Un sapo era el mejor amigo de un venado /kapao/ (*Odoicoleus virginianus*). Un día pregunta el sapo /pëlë/ (*Bufo marinus*) al venado: «¿Cómo haces para cocinar con fuego? ¿Por qué no vemos quién corre más rápido? Yo tomo esa dirección y tú esa otra, pero tienes que esperarme en el camino». El venado acepta y salen a correr. Por la tarde, el venado se detiene a esperar al sapo. Prende una gran hoguera. El sapo aparece. «Te vi desde lejos. Sí, tú eres el más rápido.» Más tarde el sapo le propone meterse al agua. El venado dice: «No, si me meto al agua me muero». «Yo sí puedo meterme. Mira cuánto tiempo soy capaz de estar en el agua.» Se zambulle. Al salir pregunta el venado: «¿Cómo haces para tener hijos? ¿Cuánto tiempo tardas y cuántos tienes?». «Tardo poco y tengo solamente uno», dice el venado. «¿Dónde está tu mujer?» «No tengo mujer», dice el venado. «Si no tienes pronto mujer y un hijo, te matarán», dice el sapo. «Yo tengo muchos hijos. Ven a verme mañana», dice el sapo. El venado va al día siguiente y ve que en realidad el sapo tiene muchos hijos. «¿Qué hay aquí en el agua?», pregunta el venado. «Mis hijos», dice el sapo. «Ya ves que tengo más hijos que tú.» El sapo ganó todas las apuestas [Wayaman].

M91 Un suegro loco por la miel

Un hombre fue a buscar miel, pero su suegro no quiere comer. Sale nuevamente al bosque y vuelve con miel /wana/, pero tampoco quiere comer. Quieren beber miel /tëmei/ ['miel para chupar'] Sale nuevamente al bosque. Allá ve a un venado /kapao/. El venado tenía miel en las orejas y larvas /kapheu/ en el estómago. Construye entonces una plataforma de madera. Cuando el venado pasa, le dispara una flecha. El venado cae entonces, el cazador le corta la cabeza y la mete a un cesto. Lleva la cabeza al suegro que se encuentra en la aldea. El suegro prueba las larvas y luego rompe la cabeza del venado porque se quiere comer el cerebro /imehakon/, que contenía miel. El suegro sólo quería comer este venado con larvas y miel [Elüikë].

M92 Por qué algunos peces no se trozan

Había orugas en un árbol /etaklan/. Los hombres ponen un tronco de palmera /pëpë/ para cruzar un arroyo para pescar, pero al poner el tronco en el agua se llena de orugas que entran por un extremo. Salen por el otro convertidas en peces /miwua/, /walopa/, /etpa/. Por eso se comen enteros, sin trozar [Elüikë].

M93 Un hombre que se alimentaba de gusanos

/Kulaiwe/ [un ave mediana] pide a su mujer que pida a su padre que vaya a mirar por si hay peces en la nasa /mape/. El suegro va a la nasa en el río, pero no encuentra sino gusanos de tierra /motoloi/. «No es un pez», dice. «Me gustaría que cayeran peces en la nasa.» /Kulaiwe/ vuelve de caza y le pregunta a la mujer si su padre ha ido a mirar la nasa. La mujer dice que sí, pero que sólo había gusanos. /Kulaiwe/ va él mismo y también encuentra gusanos. La primera vez había insultado a la mujer acusándola de haberlos puesto ella misma. Ahora tiene miedo. Vuelve al bosque y se transforma en /kulai/, que se alimenta de gusanos [Elüikë].

M94 Un hombre serpiente

Había un hombre que era serpiente. En el bosque escucha a otro hombre que dice: «Ahora que estás en el bosque recuerda que si muerdes a un hombre te vas a lamentar luego». Rato más tarde la serpiente regresa y le pregunta que qué ha dicho. «Te he dicho que no debes lamentarte si muerdes a un indio», dice el otro. «No has dicho eso», dice el hombre serpiente. «Has dicho que tendría que lamentarme», dice. Lo muerde [Elüikë].

M95 Cómo flechar a una boa

La boa /taun/ se encontraba en un árbol. Un hombre construyó una plataforma /titalamtei/ debajo del árbol y se instaló ahí para flecharla. «Yo también quiero dispararle», dice otro hombre. En esos tiempos los hombres comían serpientes. El hombre apunta y tira y /taun/ cae sobre la plataforma. El otro espera hasta el día siguiente. Nuevamente otra boa trepa al mismo árbol. Pero la plataforma que había construido era muy pequeña y la serpiente lo muerde. En el pasado los wayana comían lo que los otros indios no comían [Elüikë].

M96 Un ser de cuerpo afilado

Cinco hermanos salen de caza al bosque. Llegados al lugar un hombre se queda en el campamento. Ohaimë, un espíritu del bosque, se acerca al campamento. «Me llamo Ohaimë», dice, «y no duermo en hamacas porque mi cuerpo es muy afilado. Me gustaría dormir en hamacas pero mi cuerpo las corta. Traigo unos huevos de guaco /ëwoko/, de grulla /holoro/ y de otros pájaros. Cocínalos y luego comemos juntos». Después de comer, Ohaimë dice: «Volveré mañana. Di a tu familia que no tengo intenciones hostiles». Cuando regresan los cazadores, el hombre les dice: «Alguien ha estado aquí» y les cuenta lo ocurrido. «¿Por qué no lo has flechado?», le preguntan. «No me hizo nada, habló bien, trajo huevos que he cocinado. Es bueno. Si hubiese sido otro lo habría flechado. Volverá mañana. Es mejor no causarle dificultades.» Poco tiempo después aparece Ohaimë. «Es Ohaimë», dice el hombre. Los cinco hermanos toman las mazas /kapalu/ con colmillos de jaguar. «No», se interpone el hombre. «No nos

hará nada.» Pero los hermanos lo atacan y al atacarlo sus mazas se cortan. Ohaimë se enfurece. «Estuve ayer aquí y le dije a este hombre que no buscaba dificultades. Si ustedes quieren pelear, yo también quiero.» El hombre que había encontrado a Ohaimë se había retirado del campamento y regresaba circundándolo para ver qué ocurriría. Ohaimë mata a los cinco hombres. El hombre se va a su aldea. Cuenta la historia y dice que Ohaimë le ha tratado bien [Tamutamusi].

Otros mitos nos llevan a temas ya explorados: el origen del color de las aves, la flecha con ojos.

M97 Origen del color de las aves 2

En el pasado las aves se pintaron con la sangre del pájaro bobo /tutu/ (*Bucco macrodactylus*). Bobo propuso a los otros pájaros ir a buscar un árbol adecuado para hacer pinturas. Los otros pájaros lo siguieron y buscaron un árbol. Lo tumbaron. /Walamuluimë/ era un árbol grande y su savia /euku/ roja se usaba para pintarse. Les costó mucho trabajo tumbarlo. Trabajaron todo un día y toda una noche, pero sin éxito. Finalmente, como el árbol no cae, se van. Guacamayo /kënolo/, Tucán Toco /kiapok/ y otros ya no podían seguir tumbando el árbol. Sólo Bobo siguió picoteando. Después de tres días, el árbol cayó. Entonces aparecieron los otros pájaros. Tucán, Guacamayo Rojo, Guacamayo Azul, Loro Verde /kuyari/ y otros se pintaron el cuerpo con la savia del árbol. El plumaje de /tutu/ tenía diseños irregulares /tiritirikai/ [espirales] de color azul y negro. Todos los pájaros se pintaron con la savia del árbol. Cuando acabaron de pintarse se dispersaron. A las crías que nacían también las pintaban. Águila Harpía /pia/ y Aguilucho /kalao/ también se pintaron. Pájaro Carpintero /wetu/, Oropéndola /sikale/ y Carpintero Tirano /orokso/ (*Tyrannus tyrannus*) también. Oropéndola tenía un plumaje de colores muy bellos. Trupial /kulima/ (*Gymnostinops montezuma*) le dijo que quería probarse su plumaje pero Oropéndola no quiso. Trupial le robó entonces las plumas y huyó. Oropéndola estaba triste. Lloraba todos los días, pero le dio hambre y no tuvo más remedio que ponerse las plumas de /kulima/ para ir a comer algo. Antes, todos los pájaros tenían el mismo color [Alataripo].

M98 La flecha viva

> Un hombre sale a cazar /alimi/ [mono araña]. Cuando él tira, la flecha vuelve por sí sola al arco. No tiene necesidad de trepar a los árboles para recoger las flechas que se quedan arriba enredadas. Él deja la flecha en la casa de hombres /tukusipan/. «Con esa flecha caza mi hermano a los monos», comenta su hermano. Tomándola, la pone en su axila. «Aquí le ha dado», dice. La flecha lo atraviesa y él muere. Cuando regresa el hombre no encuentra su flecha. «¿Qué han hecho ustedes con mis flechas?», pregunta. La flecha ya no se encontraba en la aldea. Se había ido. Era una flecha muy buena. Cuando un jaguar se encontraba con un cazador en el bosque, le preguntaba: «¿Cómo comes? Tu boca es muy pequeña». La flecha contestaba: «Como de todo: /alimi/ y otros monos. ¿Y tú?». «Yo también como de todo: venado, /kareyak/ [venado pequeño], tortuga. ¿Y tú? No puedes comer nada con la boca pequeña que tienes.» «No, yo como realmente de todo: /alimi/, mono aullador /alawata/, guaco /ëwoko/, agami /manhali/, /akawak/, tucán /kiapok/, aguilucho /kalao/. En el río como peces: /aimala/, /watao/, /tukusi/, /pakira/, /holoro/... ¡Como de todo! Y también como jaguares.» «No, tú no podrías comerme», dice el jaguar. «Anda a pararte allá», dice la flecha. El jaguar hace lo que dice la flecha. «¿Aquí está bien?», pregunta. «No, un poco más allá», dice la flecha. Cuando el jaguar se paró, la flecha se tiró y lo atravesó por la axila. Pero después de haber matado al hombre la flecha se fue por el bosque y no volvió [Elüikë].

M95 es una variante de M52: sólo que en este último mito la sangre con la que se pintan las aves no proviene de una culebra gigantesca sino de un árbol. En las dos versiones se trata de /walamuruimë/. En M95 no se menciona al buitre real. El tema de la flecha viva aparece igualmente en un mito anterior: M58, relacionado con las relaciones entre Anaconda y los hombres. En ese mito, el amante Anaconda de la muchacha provee a los hombres de una flecha viva. El hermano de la muchacha es atravesado por ella cuando grita imprudentemente. En M96 la historia se mezcla con las desaventuras del jaguar.

Dos mitos sobre shamanes poderosos:

M99 Un shamán que no se mojaba

Había un shamán muy poderoso. Los hombres vuelven de una expedición de caza y el shamán los llama: «Vengan todos a mi casa». Él quería saber qué habían encontrado en el bosque. Los hombres llevaban sus bolsas /makot/ [de hojas de /wapu/] llenas de peces. El shamán toma un pez de la bolsa de cada uno de los hombres. Si encontraba un /anyumara/ tomaba solamente el pecho, la mejor parte. El shamán llevaba siempre su cuchillo /malia/ consigo. Cuando los hombres volvían de cazar o pescar el shamán los llamaba y les decía que pusieran los peces en el /mapiku/ [un árbol alto]. Les decía a los hombres: «Yo ahumaré los peces». Entonces ponía los peces en el /mapiku/ y llamaba a los hombres a comer. En otra ocasión su hijo fue al bosque con otros hombres. Cazaron un /alimi/. Su hijo agarró dos /alimi/. También su hermano cazó dos /alimi/. Por la noche se produjo un gran viento /taun/. También llovió. Pero el hijo del shamán permaneció fuera de la casa. Su mujer lo llamó, pero él no quiso entrar. Cuando estaba fuera llamó a su mujer para que descolgara la hamaca, pero ella le dijo: «Hazlo tú mismo». El hombre se cubrió entonces con la hamaca, que tampoco estaba mojada. Se quedó en la lluvia toda la noche. Así era de poderoso. Cuando terminó de llover llamó a su mujer y le dijo: «Mira, no estoy nada mojado. Si tú te hubieses quedado en la hamaca te habrías mojado, pero yo no». Alrededor de él todo estaba mojado pero él no [Kumakau].

M100 Origen de las plantas cultivadas 2

Había pocas mujeres. Una vez va una mujer al bosque a buscar mandioca con un cesto. Se llamaba Ponhu. Se queda dos meses allá y hace un amojamadero para ahumar los animales: pecarí /pakira/, cerdo salvaje /poinekë/, armadillo gigante /mëraimë/ (*Priodontes giganteus*), armadillo /kapasi/, pez /warapa/ (*Erythrinus erythrinus*) y otros peces y cangrejo /kalapu/. Los pone en el cesto y hace una choza /mümna/ [pequeña choza de hojas de palmera /wapu/ para el shamán]. El shamán /piai/ entra a la choza y canta. Pide a las mujeres lo que quiere. «Yo quiero un armadillo /kapasi/.» Y las mujeres le dan lo que quiere. Esto ocurre en la aldea, pues las mujeres ya han regresado del bosque. Le llevan una marmita con trozos de armadillo. Entonces el shamán nombra otro animal: «Quiero /mëraimë/». Las

mujeres le llevan una marmita de /mëraimë/. Él canta que quiere un /holoro/, una gallineta de bosque. Las mujeres le dan una sopa de /holoro/. Las mujeres que dan de comer al shamán dejan de peinarse y se abstienen de relaciones sexuales. Las mujeres mismas no comen de las marmitas. De la choza del shamán provenían ruidos de masticación y de huesos roídos. El shamán canta otra vez y dice que quiere comer caimán /aliwe/. Las mujeres le dan una marmita de /aliwe/. Después pide miel /wana/ para lavarse las manos. Ellas le dan miel. Cuando se lava las manos quiere decir que está satisfecho. Hasta ese momento el shamán repite cada presa antes de pedir miel. «Quiero /ëkoiwana/», dice [otra especie de miel], para lavarse las manos, aunque esta miel es para beber. Las mujeres dicen que han terminado y comienzan a sacar las marmitas de la choza. Y ven que las marmitas están llenas. El shamán no había comido nada. Las mujeres forman una fila. En primer lugar está Ponhu, luego los hombres Toti y Kukuiewalë. Comienzan a danzar con el /opoto/ [cesto donde se pone a secar el pan]. Luego construyen otra choza para el shamán. Él llega con su sonaja llena de semillas de caña de azúcar /asikalu/, tallos de mandioca /uluëpuï/ y de otras plantas cultivadas. El shamán pone al cuello de Ponhu un collar de tallos de mandioca. La gente está contenta y ríe. Ponhu distribuye los tallos de mandioca. Ponhu no quiere dormir, pues si duerme perderá las semillas y los tallos de mandioca. Ella estaba de pie pero Toti quiere dormir y se acuesta tiritando junto al fuego. Cierra los ojos y entonces todas las semillas y los tallos de mandioca desaparecen. Ponhu no quiere dormir. Entonces el shamán dice: «Ya terminé. Ustedes me han dado los animales que pedí y ahora les doy las semillas». El shamán se llamaba Uïlëput. Todos reciben tallos de mandioca [Kumakau].

M99 enfatiza la relación especial que tienen los shamanes con las lluvias. Las lluvias se desatan, en este mito después y a causa del abuso de la cacería por parte del hijo y del hermano del shamán. Los monos mismos, o bien un shamán del bosque, provocan lluvias, pero el shamán humano las resiste hasta tal punto que ni siquiera se moja. Un detalle curioso, que no sé qué podría significar, es que el shamán del mito ahúme los peces en lo alto de un árbol. M100, en contraste, plantea numerosos problemas al análisis sobre los mitos del origen de las plantas cultivadas. Del examen de algunos mitos hemos extraído, en capítulos anteriores, que el origen de las plantas cultivadas está relacionado con uno de los gemelos o con otro personaje, una mujer,

que se hace matar. De su cuerpo, o del cuerpo del gemelo, crecen las plantas. En M100 se cuenta una historia completamente diferente: aquí las plantas cultivadas son dadas a las mujeres por un shamán a cambio de carne animal. Aparentemente viven las mujeres solas, pues excepto el shamán no se menciona a ningún personaje masculino. En el mito se menciona que las mujeres observan restricciones sexuales, que no comen ni se peinan mientras preparan las carnes, conductas todas que observan los hombres antes de las expediciones de caza. Por lo demás, siempre conforme a las observancias de los cazadores, la heroína procura no dormir.

Otros dos mitos curiosos giran sobre el origen de los barbascos de pesca.

M101 ORIGEN DEL BARBASCO DE PESCA 1

/Halihali/, la planta de la que se obtiene el veneno de pesca, era antes un hombre. Vivía solamente de noche y tenía una mujer. El padre preguntó a la mujer: «¿Por qué viene tu marido solamente por las noches? Yo quiero verlo de día». /Halihali/ llevaba todas las noches pescado para su mujer. La mujer sale al bosque a buscar a su marido sin darse cuenta de que es seguida por sus hermanos que quieren saber quién es /halihali/. /Halihali/ vuelve con ella a la aldea sin ver a sus cuñados. Otra vez va la mujer al bosque por su marido y es seguida por sus hermanos. Pero entonces /halihali/ ve a los hombres y piensa que son amantes de su mujer. Estaba muy sorprendido. La mujer va a la aldea y /halihali/ la sigue. La mujer cocina el pescado en la parrilla y espera a su marido, pero éste no aparece. Va por la noche. «Tengo la comida», le dice la mujer. Pero él dice que ya ha comido, que está lleno, que no comerá. En otra ocasión van otra vez juntos al bosque. /Halihali/ despierta y se vuelve al arbolillo que es hoy. «¿Dónde estás?», pregunta la mujer. Ella no había observado que los brazos y piernas del hombre se habían transformado en ramas [Kumakau].

M102 ORIGEN DEL BARBASCO DE PESCA 2

/Kunani/, como /halihali/, era un hombre. El /kunani/ es una liana de la que se obtiene un veneno de pesca que molido y mezclado con

mandioca se arroja al río. Él estaba con su mujer en un arroyo. Le dice a ella: «Anda a cocinar los pescados. Yo iré más tarde». Más tarde regresa la mujer al arroyo, pero es demasiado tarde, pues entonces él ya se ha transformado en una liana con gusanos. Ella se sorprende «¿Qué te ha ocurrido?» [Kumakau].

En toda la Amazonia y en las Guayanas, la pesca con barbasco es una actividad puramente masculina: los hombres muelen las lianas o ramas de las que se extrae el veneno e incumbe a las mujeres transportar el pescado (Lévi-Strauss 1964 [1968]: 254). Entre los wayana las mujeres y niños se apostan arroyo abajo y recogen los peces que flotan o bien los agarran con nasas, potes o cacerolas, mientras que los hombres los flechan. A las mujeres no corresponde el uso de flechas, lanzas o cuchillos. Llama también la atención que, como en Amazonia, el origen del barbasco esté relacionado con alguna inmundicia corporal (*id.*, p. 272), aunque no se especifica de qué se trata: M100 cuenta sólo sobre una liana agusanada. La pesca con barbasco es una actividad comunitaria, en contraste con la pesca con arco y flecha, con nasa y con red y línea, y se realiza a fines del estío. Este tipo de pesca puede tener también un motivo cosmológico: al arrojar el veneno, los hombres pretenden que es cerveza de mandioca. Se supone que los shamanes de los peces se enfurecerán y tratarán de castigar a los hombres deteniendo las aguas. De esta manera, asegurarán los hombres que se produzca una pequeña estación seca durante las lluvias.

Otro mito, aparentemente ligado al ciclo de los gemelos, cuenta sobre una conflagración:

M103 Cómo y para qué meterse en una marmita de tierra

Un hombre sale a caminar por los senderos cercanos a la aldea. En el camino se detiene a hacer puntas de flecha. Más tarde escucha llamar a oropéndola /sikale/: «¡Sikweo! ¡Sikweo!». «¿Qué quieres?», pregunta el hombre. «¡Sikweo!», grita el pájaro. Más tarde se aparece bajo apariencia humana. «¿Qué preguntabas?» «Nada», dice el hombre. «Es /sikale/ que siempre silba cuando ando por aquí.» «Tú no puedes ver a /sikale/», dice el pájaro. «Yo sólo tengo miedo», dice el pájaro. «Más tarde habrá un fuego grande. Haz un agujero grande en la tierra para que la gente pueda protegerse y pon una tapa de arcilla para que no

entre el fuego», le dice el pájaro al hombre. «Si no haces nada, la gente morirá quemada. Tienes que protegerte. Tienes que meterte en lo más profundo de la tierra. Tienes que hacer un gran pote [la intención es que haga un agujero subterráneo semejante a un pote]. Tienes que poner todo ahí, semillas, bananas, tallos de mandioca, víveres.» El hombre hace el agujero y cuando termina le dice a la gente que se meta, pero algunos rehúsan y se quedan en la aldea. Un cojo que no puede caminar se queda en la aldea. «Tienes que poner bananas, patatas dulces, fuego, agua, y también tienes que hacer un agujero para cagar.» El hombre hace todo lo que le dice /sikale/. Cuando el fuego se acerca, el hombre, una casa y una marmita se ponen a caminar hacia el agujero. Al ver a los objetos que se mueven la gente piensa que entonces es verdad lo que dice el hombre sobre el incendio del bosque. Todos los animales llegan a la aldea: jaguares, pájaros, tortugas. Entonces se acerca el fuego acompañado de truenos. La gente se mete al agujero. Los que no se meten mueren quemados. Permanecen varios meses debajo de la tierra. Después los hombres quieren saber si el fuego ha pasado o no y hacen un agujero. También querían saber si estaba seco, pues /sikale/ había dicho que después del fuego vendría mucha agua. Pero el agua está todavía. Hacen después otro agujero y ven que está un poco más seco. Tiran una flecha para saber cuán alta está el agua. Después salen cuando todo está seco. La gente había enflaquecido mucho porque habían comido mal. Fuera no había nada, ni árbol ni planta. Ninguna casa. «¿Qué hacemos? Por el momento no tenemos casa. Nos quedaremos aquí donde estamos.» Comienzan a plantar los tallos de mandioca que tenían [Kumakau].

Podría ser que M103 manifieste la influencia de los misioneros, aunque el motivo de la conflagración y del diluvio son bastante conocidos en esa área. La conflagración está usualmente ligada al episodio en que los gemelos dan muerte a los jaguares, lo que logran algunas veces poniendo fuego a la casa en que se encuentran (kamayura; *cf.* Magaña y Jara 1980). Con el fuego, los jaguares saltan al cielo y devienen constelaciones. Una indicación de que este mito, que en realidad parece ser un episodio del mito de Kuyuli, pudiese tener influencias occidentales, es el episodio del pájaro anunciador, que no es un motivo conocido. Además parece que los aldeanos no creen al hombre, puesto que se convencen solamente cuando ven a una marmita y a una casa dirigirse por sí mismas al agujero que ha cavado el hombre. En M101 no se menciona la causa de la conflagración. Otro detalle

interesante es que el agujero debe tener la forma de una marmita, que confirma la noción de que todo período de prueba es pensado como análogo a un proceso de elaboración culinario.

He recogido otros cuatro mitos que giran sobre el encuentro con los indios akuriyó y sobre guerras y relaciones intercomunitarias e intertribales. Los akuriyó son un pequeño grupo de cazadores-recolectores del interior de Surinam y Guayana Francesa que fueron contactados por misioneros norteamericanos en los años sesenta. El grupo contactado fue trasladado, por la misma misión, a un pueblo trio en Surinam, donde actualmente viven algunos de los sobrevivientes y sus descendientes (Jara 1990).

M104 Encuentro con los akuriyó

Tres hombres y tres mujeres akuriyó, tomados de la mano, llegan a una aldea wayana. Otra mujer akuriyó permanece con sus hijos en el bosque porque tiene miedo. La gente de la aldea se reúne y salen a buscar a la mujer. Ella no habla wayana y tiene miedo. Huye y se niega a hablar con ellos. Esto ocurre en la aldea Waimawëtpë. Un wayana quería agarrarla pero tenía el arco en la mano y la mujer tenía miedo. Otra mujer corta la cuerda del arco /kulaitwat/ y la mujer akuriyó pierde entonces el miedo. Van a la aldea y se sientan. Los wayana les cortan el pelo y les pintan el cuerpo con rucú. La mujer corta todas las cuerdas de los arcos. La mujer capturada era vieja. Tenía una hamaca, pero no quiso llevarla a la aldea. Le dan una hamaca. El grupo se queda en la aldea. Otros indios se habían quedado en el bosque y los wayana no lo sabían. Un wayana de la aldea Yalawale le pregunta a los akuriyó si tienen más gente en el bosque y que por qué los han visitado, pero los akuriyó sólo dicen: «Kalakulisuwla». Les preguntan varias veces porque no entienden. Kalakuli significa 'dinero' en wayana. No se pueden entender, pero se quedan en el pueblo [Kumakau].

M105 Historia de guerra 1

Los hombres van a la guerra. Se amarran un cinturón /akawalë/ y trenzan una cuerda para trepar la montaña. Los guerreros se reúnen

y acuerdan no decir nada a los enfermos. La cuerda es el algodón. Los guerreros comienzan a ejercitarse. Un guerrero sube a la cima y desciende rápidamente. Deciden subir por la cuerda tal como lo hacen las hormigas cargadoras /kiawëk/ abandonando a los enfermos en la aldea. Un enfermo que había quedado atrás les sigue y corta la cuerda. Los que quedan arriba colgados comienzan a moverse con la cuerda, que golpea contra la montaña y muchos de ellos mueren. El enfermo estaba enfadado. Llegan a la aldea guerreros enemigos y no descubren a nadie. Le preguntan al hombre dónde está la gente. Él les cuenta que están todos muertos, que solamente él ha sobrevivido. Les cuenta la fuga de los hombres. Le dicen que han venido a hacer guerra pero que están contentos con que él haya cortado la cuerda. Por eso no lo matan. «Ahora iremos a la montaña a ver los cadáveres y saber si dices la verdad.» Los enemigos van a la montaña, ven los cadáveres y se vuelven a su aldea. Más tarde llegan a la aldea familiares de los hombres. El hombre les cuenta que ha cortado la cuerda y que por eso el pueblo se llamará Tolopotï, porque muchos hombres han muerto en la montaña. El pueblo se llamará Ehapëtïptpë Tolopotï. Llegan a la aldea gentes de otros lugares a discutir lo ocurrido. Deciden vivir en una sola aldea grande para que las otras gentes, viendo tanta gente reunida, les teman [Apütü].

M106 Historia de guerra 2

Vino gente de otra aldea a danzar aquí, pero la gente de aquí no quiso. Estaban en la montaña y querían bajar por una cuerda /ëwa/. En ese lugar vivía una mujer sola que no podía caminar. Los hombres subieron a una roca y se ataron unos a otros para poder bajar. La mujer que vivía sola cortó entonces la cuerda y los hombres se estrellaron contra el suelo y murieron. La gente fue a buscar los cadáveres pero no los encontraron. Sólo el primer hombre en la cuerda sobrevivió. Y en la aldea se quedó la vieja sola y enferma. El motivo de la huida era que tenían temor de los hombres que ellos habían rechazado [Upsiwa].

M107 Historia de guerra 3

Un hombre tenía dos mujeres. Habían bebido mucho /kasili/. Una de las mujeres, que tenía un hijo de él, era buena, pero la otra, sin

hijos, no. La mujer lloraba y se lamentaba de que el hombre la golpeaba. Pero no era verdad. El hermano de la mujer le dice: «¿Por qué hablas así? Tu marido no te golpea». El marido estaba en la hamaca y había escuchado. «Yo nunca te he golpeado», dijo. Pero el hermano golpeó entonces al marido de la mujer. «Tu hermano me ha golpeado», le dijo a la mujer, «aunque yo nunca te he golpeado a ti. Quizá no me quieren aquí. Me iré». El hombre toma la hamaca y se va por el bosque con su otra mujer y su hijo. Duermen en el bosque. Por la noche la mujer no puede dormir. Escucha el aullido de /yolok/: «¡Aa!». /Yolok/ se acerca entonces y habla con la mujer. El hombre despierta. «/Yolok/ está aquí», dice la mujer. «/Yolok/ no hace nada», dijo el hombre. A la mañana siguiente se encaminan hacia otra aldea. Llegan finalmente a un pueblo wayapi pero no se detienen ahí. Llegan finalmente a otro pueblo wayapi. La mujer se quedó entre las raíces de un árbol a la espera del hombre, que se dirigió solo a la aldea. «Quédate aquí. Si no me matan volveré esta tarde.» Se fue a la aldea. La mujer lo esperó dos días, pero el hombre no regresaba. Más tarde se apareció por el árbol y le dijo: «Ya he vuelto. Traigo comida para el pequeño pero tú no debes mirarme». Pero la mujer no obedece y lo mira. Tenía el cuerpo lleno de flechas. Los wayapi lo habían flechado. «Vámonos ya», dice a la mujer. Se alejan por un sendero en el bosque. «Tengo frío», dice el hombre. Muchos pájaros se acercan a él: el búho /pupuli/ y otros. Se acerca nuevamente a la aldea de ellos. Corre, tropieza y cae pero llega a la aldea. «Ya estoy de regreso, pero a mi marido lo mataron», dice. «Cuando vivíamos aquí ustedes lo golpearon, por eso nos fuimos donde los wayapi. Pero ellos lo mataron.» Sus hermanos dijeron entonces que irían a vengarse de los wayapi, pero tenían miedo y se quedaron en el bosque. La mujer les había pedido que se vengaran, pero ellos se fueron a visitar otra aldea [Aleyatani].

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Abbenhuis, M. F.

1940 *Arawakken in Suriname. Enquête-materiaal voor een volkenkundige studie,* Paramaribo.

Albert, B.

1985 *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne),* París.

Ahlbrinck, W.

1931 *Encyclopaedie der Karaïben,* Verhandelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen, Afd. Lett., N. R. 27, 1.

1956 *Op zoek naar de Indianen,* Mededeling 52, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Afd. Culturele en Physische Antropologie.

Aubert, M. C.

1972 *Paradis en enfer. La Guyane Française,* París.

Austin, O. L.

1975 *Bird of the world,* Londres.

Aveni, A. F.

1981 «Tropical Astronomy», *Science 213,* 4504, pp. 161-171.

Azara, F. d'

1801 *Essais sur l'histoire naturelle des Quadrepèdes de la Province du Paraguay,* París.

Basso, E. B.

[1977] *Carib Speaking Indians. Culture, Society and Language,* Arizona.

1977a «Introduction: the Status of Carib Ethnology», en E.B. Basso, ed., *Carib Speaking Indians,* pp. 9-22.

1977b «The Kalapalo Dietary System», en E.B. Basso, ed., *Carib Speaking Indians,* pp. 98-105.

1985 *A Musical View of the Universe. Kalapalo Myth and Ritual Performances,* Filadelfia.

Baudet, J. M.

1982 «Musiques d'Amérique Tropicale», *Journal de la Société des Américanistes,* 68, pp. 149-203.

Bellour, R.

1978 *Le livre des autres,* París.

Block Friedman, J.

1981 *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought,* Cambridge.

Boelitz Vidal, L.

1977 *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira. Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté,* Sao Paulo.

Borde, S. de la

1674 «Relation de l'origine, moeurs, coustumes, religion, guerres et voyages des Caraïbes, sauvages des isles Antilles de l'Amerique», en M. Cárdenas Ruiz, ed., *Crónicas francesas de los indios caribes,* París, pp. 495-532.

Boven, K. y M. de Nie

1992 «De Wayana», en P. Kloos, ed., *Indianen van Suriname,* Amsterdam, en prensa.

Breton, R.

1665 *Dictionnaire Caraïbe-François,* Auxerre.

Brett, W. H.

1880 *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana,* Londres.

Butt-Colson, A. J.

1966 «The Present State of Ethnology in Latin America: The Guianas», *Actas y Memorias del 36.°* Congreso de Americanistas, vol. III, pp. 19-37, España 1964, Sevilla.

1975 «Birth customs of the Akawaio», en J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt, ed., *Studies in Social Anthropology. Essays in Memory of E.E. Evans-Pritchard by his Former Colleages,* Oxford, pp. 285-309.

1977 «The Akawaio Shaman», en E.B. Basso, ed., *Carib Speaking Indians,* pp. 43-65.

1978 *Oposiciones binarias y tratamiento de la enfermedad entre los Akawaio,* Caracas.

Butt-Colson, A. y C. de Armellada

1983 *El origen amerindio de la etiología de enfermedades y su tratamiento en la América Latina,* Caracas.

1988 «The Pleiades, Hyades, and Orion (Tamuekan) in the Conceptual and Ritual System of Kapon and Pemon Groups in the Guiana Highlands», en E. Magaña, ed., *Astronomías indígenas americanas,* pp. 153-200.

Butt-Colson, A. y H. D. Heinen, eds.,

1983 «Themes in Political Organization: the Caribs and their Neighbours», en *Antropológica,* pp. 59-62.

Cabrera, A. y J. Yepes

1940 *Mamíferos sudamericanos. Vida, costumbres y descripción,* Buenos Aires.

Cárdenas Ruiz, M., ed.,

1981 *Crónicas francesas de los indios caribes,* Puerto Rico.

Caulín, A.

1966 *Historia de la Nueva Andalucía,* Caracas, 2 vols., CEDI, Centro Ecumênico de Documentaçâo e Informaçâo.

1983a *Wayana-Aparai. Povos Indígenas do Brasil,* vol. III, Sao Paulo, pp. 139-173.

1983b *Aparai do Jari. Povos Indígenas do Brasil,* vol. III, pp. 175-181.

Charpentier, G.

1953 *Chants Kaliña et Oayana,* París (disco).

Chaumeil, J. P.

1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le shamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien,* París.

Cirino, A. C.

1977 *Indiaanse Vertellingen,* Paramaribo.

Civrieux, M. de

1960a «Leyendas Maquiritare», en *Memorias de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle 20,* 56, pp. 105-125.

1960b «Leyendas Maquiritare II», en *Memorias de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle 20,* 57, pp. 175-188.
1970 *Watunna. An Orinoco Creation Cycle,* editado y traducido por D. Guss, San Francisco, 1980.
1974a *Religión y magia Kariña,* Caracas.
1974b *El hombre silvestre ante la naturaleza,* Caracas.

Clark, L.
1954 *The Rivers Ran East,* Londres.

Claude, T.
1832 *Voyage dans l'intérieur de la Guyane chez les Indiens Roucouyennes,* Bibl. Nat. Fonds Angrand, n.° 1372, París.

Cognat, T.
1977 *Antucume ou une autre vie,* París.

Coll, C. van
1886 *Zeden en Gewoonten der Indianen in onze Nederlandsche Kolonië Suriname,* Gulpen.
1903 «Gegevens oven Land en Volk van Suriname», en *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië,* 55, pp. 451-650.

Condamine, Ch. M. de la
1745 *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale,* París.

Coudreau, H.
1892 *Vocabulaires méthodiques des langues Ouayana, Aparaí, Oyampi, Emérillon,* Bibliothèque Linguistique Américaine 15, París.
1893 *Chez nos Indiens. Quatre années dans la Guyane française (1887-1891),* París.

Coudreau, O.
1903 *Voyage au Rio Curuá,* París.

Crévaux, J.
1883 *Voyages dans l'Amérique du Sud,* París.

Crocker, C.
1985 *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism,* Arizona.

Darbois, D.
1953 *Indiens d'Amazonie,* París (disco).

Delawarde, J. B.

1938 «Les derniers Caraïbes. Leur vie dans une réserve de la Dominique», en *Journal de la Société des Américanistes,* 30, pp. 167-204.

1966 «Activités des Indiens Galibi de la Mana et d'Iracoubo (Guyane française)», en *Journal de la Société des Américanistes,* 55, 2, pp. 511-524.

1967 «Les Galibi de la Mana et d'Iracoubo (Guyane française) II», en *Journal de la Société des Américanistes,* 56, 2, pp. 333-383.

1980 *Promenade en Guyane avec les Indiens Galibi,* París.

Descola, Ph.

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar,* París.

1988 «El Jardín de colibrí. Procesos de trabajo y categorizaciones sexuales entre los Achuar del Ecuador», en *América Indígena,* 48, 1, pp. 27-62.

Devillers, C.

1983 «What Future for the Wayana Indians?», en *National Geographic Magazine,* 163, 1, pp. 66-83.

Dreyfus, S.

1963 *Les Kayapo du Nord, État de Para, Brésil. Contribution à l'étude des Indiens Gê,* París.

1972 «Études sur la territoire et l'habitat dans l'Ouest Amazonien», en *Journal de la Société des Américanistes,* 61, pp. 9-16.

1983-84 «Historical and political anthropological interconnections: the multilinguistic indigenous polity of the "Carib" Indians and Mainland Coast from the 16th to the 18th Century», en A.J. Butt-Colson y H.D. Heinen, eds., 1983-1984, pp. 39-55.

Duchemin, Ph.

1972 «The Situation of the Indian Groups in French Guiana in 1971», en W. Dostal, ed., *The Situation of the Indian in South America,* Ginebra, pp. 370-375.

Dumont, J. P.

1972 *Under the Rainbow. Nature and Supernature Among the Panare Indians,* Austin.

1976 «From Dogs to Stars: the Phatic Function of Naming among the Panare», en E.B. Basso, ed., *Carib Speaking Indians,* pp. 89-97.

1979 «Not in Ourselves, but in our Stars», en D. L. Brouwman y R. A. Scharz, eds., *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America,* La Haya, pp. 241-254.

Durbin, M.
1985 «A Survey of the Carib Language Family», en H. E. Manelis Klein y L. R. Stark, eds., *South American Indian Languages. Retrospect and Prospect,* Austin, pp. 325-370.

Farabee, W. C.
1918 «The Central Arawaks», en *Anthropological Publications,* 9, Filadelfia.
1919 «The Apalai», en *The Museum Journal,* 10, 3, pp. 102-116.
1924 «The Central Caribs», en *Anthropological Publications,* 10, Filadelfia.

Findlay, D. G. A.
1976 *Trio en Wayana in Suriname,* Paramaribo.

Flack, Captain
1866 *A Hunter's Experiences in the Southern States of America,* Londres.

Flornoy, B.
1953 *Iawa, le peuple libre,* París.

Fock, N.
1963 *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe,* Copenhage.

Franssen-Herderschee, A.
1905a «Verslag van de Gonini-Expeditie», en *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap,* 22, pp. 1-159.
1905b «Verslag van de Tapanahoni-Expeditie», *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap,* 22, pp. 827-985.

Frikel, P.
1958 «Classificaçâo lingüistico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional en zonas adjacentes», en *Revista de Antropología,* 6, 2, pp. 113-188.
1964 «Aculturaçâo intertribal na regiao do Tumucumaque», en *Actas y Memorias del 35.° Congreso Internacional de Americanistas,* vol. III, pp. 317-322, México, 1962.
1973 «Os Tiriyó. Seu sistema adaptativo», en *Völkerkundliche Abhandlungen, Band 5,* Hannover.

García, S.
1939 «Mitología machiguenga», en *Congreso Internacional de Americanistas,* Lima.

Garzón, C. y V. Macuritofe
1890 *La noche, las plantas y sus dueños. Aproximación al conocimiento botánico de una cultura amazónica,* Bogotá.

Gebhart-Sayer, A.
1987 *Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo,* Tubinga.

Geijkes, D. C.
1957 «Met de Oayana's op stap. Verslag van een reis naar de Litani (Boven Marowijne) in Suriname», en *Vox Guyanae,* 2, 5-6, pp. 193-300, viaje de 1937.

Gilij, S.
1780-1784 *Saggio di storia americana,* Roma, 4 vols.

Gillin, J.
1936 *The Barama River Caribs of British Guiana. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* Cambridge.
1948 «Tribes of the Guianas and the Left Amazon Tributaries», en J. Steward, ed., *Handbook of South American Indians,* vol. III, pp. 799-860. *Bulletin of the Bureau of American Ethnology,* 143.

Goeje, H. de
1906 «Bijdrage tot de Ethnographie der Surinaamsche Indianen», en *Internationales Archiv für Ethnographie* 17, Suppl.
1908a «Verslag der Toemoekhoemak-Expeditie», en *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap,* 25, 5, pp. 943-1.169.
1908b «Beiträge zur Völkerkunde von Surinam», en *Festgabe Intern. Amerikanisten Kongress,* 16, Viena.
1909 «Études Linguistiques Caraïbes I», en *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Lett.* 10, 3.
1928 «The Arawak Language of Guiana», en *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Lett. N. R.* 28, 2.
1933 «Het merkwaardige Karaïbisch», en *De West-Indische Gids,* 14, 15, pp. 99-123.
1935 «Fünf Sprachfamilien Südamerikas», en *Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Lett.* 77, Serie A, n.° 5, pp. 149-177.

1939 «Bij primitieve volken», en *De Gids 103,* 2, pp. 343-373.
1941 «De Oayana Indianen», en *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië,* 100, 69-125.
1942 «De inwijding tot medicijnman bij de Arawakken (Guyana) in tekst en mythe», en *Bijdragen tot de Taal-Land en Volkenkunde van Nederlansch-Indië,* 101, pp. 211-276.
1943a «Neolithische Indianen in Suriname», en *Tijdschrift van het Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap,* 60, pp. 334-374.
1943b «Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries», en *Archives Internationales d'Ethnographie,* 44.
1946 «Études Linguistiques Caribes II», en *Verhandelingen der Koninklijke Nederlansche Akademie van Wetenschappen, Afd. Lett.,* 49, 2.
1948 *Zondvloed en zondeval bij de Indianen van West-Indië,* Amsterdam.

Goldman, I.
1963 «The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon», en *Illinois Studies in Anthropology,* 2, Illinois.

Gregor, Th.
1977 *Mehinaku: The Drama of Everyday Life in a Brazilian Indian Community,* Chicago.
1985 *Anxious Pleasures. The Sexual Life of an Amazonian People,* Chicago.

Grenand, F.
1982 *Et l'homme devient jaguar. Univers imaginaire et quotidien des indiens Wayapi de Guyane,* París.

Grenand, P.
1980 *Introduction à l'étude de l'univers Wayapi,* París.

Grenand, P. y F.
1979 «Les Amérindiens de Guyane française aujourd'hui: Éléments de compréhension», en *Journal de la Société des Américanistes,* 66, pp. 361-382.
1985 «Les Wayana», en *Ethnies,* 1, 1-2, pp. 23-24.

Grzimek, B.
1969 «Het Leven der Dieren», en *Encyclopedie van het Dierenrijk,* 13, 4, Utrecht.

Gumilla, J.
1791 *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riberas del río Orinoco,* Barcelona, 2 vols.

Guss, D.

1980 «Steering for Dreams: Dream Concepts of the Maquiritare», en *Journal of Latin American Lore,* 6, 2, pp. 297-312.

1990 *To weave and to sing. Art. Symbol and Narrative in South American rain forest,* Berkeley.

Hartmann, G.

1971 «Die materielle kultuur der Wayaná/Nord Brasilien. Baessler-Archiv, en *Beiträge zur Völkerkunde,* 19, pp. 379-420.

Hissink, K. y A. Hahn

1961 *Die Tacana,* Sttutgart.

Hurault, J.

1957 Mission de délimitation de la frontière Guyane Française-Brésil. Frontière Sud (Bassin du Maroni), oct. 1956-feb. 1957, París.

1959 «Étude démographique comparée des Indiens Oayana et des Noirs réfugiés Boni du Haut-Maroni (Guyane Française)», en *Population* 14, 3, pp. 509-534.

1961 «Les Indiens Oayana de la Guyane Française», en *Journal de la Société des Américanistes* 50, pp. 135-183.

1962/63 «Les Indiens de Guyane Française», en *Nieuwe West-Indische Gids,* 42, pp. 81-186.

1965a «La Population des Indiens de Guyane Française I», en *Population,* 20, 4, pp. 603-632.

1965b «La Population des Indiens de Guyane Français II», en *Population,* 20, 5, pp. 801-828.

1965c *La vie matérielle des noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut Maroni (Guyane Française),* París.

1966 «La Population des Indiens de la Guyane Française III», en *Population,* 21, 2, pp. 333-356.

1968a *Les Indiens Wayana de la Guyane Française. Structure sociale et coutume familiale,* París.

1968b *Musique Boni et Wayana de Guyane,* París (disco).

1972a *Français et Indiens en Guyane,* París.

1972b «The Indians of French Guiana and the Policy of Assimilation», en W. Dostal, ed., *The Situation of The Indian in South America,* Ginebra, pp. 358-370.

Hoff, B.

1968 «The Carib Language. Verhandelingen van het Koninklijk», en *Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde,* 55, La Haya.

Hugh-Jones, C.

1977 «Skin and Soul: The Round and the Straight. Social Time and Social Space in Pirá-Paraná Society», en *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes 1976,* vol. II, pp. 185-204.

1979 *From the Milk River. Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazon,* Cambridge.

Hugh-Jones, S.

1977 «Like the Leaves on the Forest Floor... Space and Time in Barasana Ritual», en *Actes du XLII^e Congrès International des Américanistes 1976,* vol. II, pp. 205-215.

1979 *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazon,* Cambridge.

Hultkrantz, A.

1963 «Les Religions des Indiens Primitifs de l'Amérique», en *Stockholm Studies in Comparative Religion,* 4.

Ilius, B.

1987 *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Ost-Peru),* Tubinga.

Im Thurn, E. F.

1883 *Among the Indians of Guiana,* Londres.

Izikowitz, K. G.

1935 *Musical Instruments of the South American Indians,* Goteborg.

Jara, F.

1988a «Monstruosité et alterité: le mythe des Amazones des Indiens Kaliña et Xikrin», en E. Magaña, ed., *Les monstres dans l'imaginaire des indiens d'Amérique latine. Circé, cahiers de recherche sur l'imaginaire,* 16-19, pp. 49-80.

1988b «Monos y roedores. Rito, cosmología y nociones zoológicas de los turaekare de Surinam», en *América Indígena,* 48, pp. 9-26.

1989a «Alemi Songs of the Turaekare of Surinam», en E. Magaña, ed., *Myth Are Good To Kill With,* pp. 4-14.

1989b «Nociones astronómicas de los turaekare de Surinam», en E. Magaña, ed., *Astronomías indígenas americanas,* pp. 201-209.

1990 *El camino del kumu. Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam,* Utrecht.

Josselin de Jong, J. P. B. de
1921 «Arowakken. Indië», en *Geïlustreerd weekblad voor Nederland en Koloniën,* 3 (27)-4 (46).

Kappler, A.
1854 *Zer jaren in Suriname,* Utrecht, 2 vols.

Kappler, C.
1980 *Monstres, Démons et Merveilles à la fin du Moyen Age,* París.

Kloos, P.
1968 «Becoming a piyëi: variability and similarity in Carib shamanism», en *Antropológica,* 24, pp. 3-25.
1969 «Female Initiation among the Maroni River Caribs», en *American Anthropologist,* 71, 1, pp. 898-905.
1970 «Search for Health among the Maroni River Caribs», en *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde,* 126, 1, pp. 115-141.
1971 *The Maroni River Indians of Surinam,* Assen.
1972a «Amerindians of Surinam», en W. Dostal, ed., *The Situation of the Indian in South America,* Ginebra, pp. 348-357.
1972b «House Form and Settlement Pattern of the Maroni River Caribs of Surinam», en *Forum,* 13, 3, pp. 1-24.
1976 «Karaïbische Verhalen», en *Bzzletin,* 440, pp. 24-27.
1985 *Syncretic Features of Contemporary Maroni River Carib Religious Belief,* en prensa.

Koch-Grünberg, Th.
1916 *Von Roraima zum Orinoco. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer,* Berlín.
1953 «Mitos e Lendas dos Indios Taulipang e Arekuná», en *Revista del Museu Paulista,* 7, pp. 9-202 [1916].

Koelewijn, C.
1987 «Oral Literature of the Trio Indians of Surinam», en *Koninklijk Instituut voor Taal, Land en Volkenkunde. Caribbean Series,* 6, Dordrecht.

Krumeich, A.
1984 *Ziektepreventie in een Caraïbendorp in Suriname.* Tesis de grado, Universidad de Amsterdam.

Krusse, A.
1946-1949 «Erzählungen der Tapajoz-Munduruku», en *Anthropos,* pp. 41-44.

Leblond, J. B.
1813 *Description abrégée de la Guyane Française,* París [1787].

Lehman-Nitsche, R.
1922 «Las constelaciones del Orión y de las Híadas y su pretendida identidad de interpretación en las esferas eurasiática y sudamericana», en *Revista del Museo de la Plata,* 26, pp. 17-66.

Lévi-Strauss, C.
1964 *Myithologiques I. Le cru et le cuit,* París [edición castellana 1968].
1966 *Myithologiques II. Du miel aux cendres,* París [edición castellana 1972].
1968 *Myithologiques III. L'origine des manières de table,* París, [edición castellana 1971].
1971 *Myithologiques IV. L'homme nu,* París.
1985 *La potière jalouse,* París.

Lombard, J.
1928 «Recherches sur les tribus indiennes qui occupaient le territoire de la Guayane Française vers 1730», en *Journal de la Société des Américanistes,* 20, pp. 121-155.

Magaña, E.
1982a «Una lectura de Claude Lévi-Strauss», en *Debates en antropología,* 8, Lima, pp. 3-45.
1982b «A Comparison Between Carib, Tukano/Cubeo and Western Astronomy», en *Archaeoastronomy,* 5, 2, pp. 23-31.
1982c «Hombres salvajes y razas monstruosas de los indios kaliña de Surinam», en *Journal of Latin American Lore,* 8, 1, pp. 63-114.
1982d «Note on Ethnoanthropological Notions of the Guiana Indians», en *Anthropologica,* 24, 2, pp. 2-11.
1983 «Aventuras astronómicas y literarias del Yurupary», en *Revista Interamericana,* 13, 1-4, pp. 246-256.
1984a «Carib Tribal Astronomy», en *Social Science Information,* 23, 2, pp. 341-368.
1984b «Some Tupi Constellations», en *Ibero-Amerikanisches Archiv,* 10, 2, pp. 189-221.
1986a «South American Ethnoastronomy», en E. Magaña y P. Mason, eds., *Myth and the Imaginary in the New World,* pp. 399-426.
1986b «Paisajes, hombres y animales imaginarios de algunas tribus ge del Brasil central», en E. Magaña y P. Mason, eds., *Myth and the Imaginary in the New World,* pp. 95-166.

1986c «Astronomía y mitos estelares de los indios de las Guayanas», en *Revista del Museo de Bahía Blanca,* 1, 1, pp. 49-64.

1986d «Notas sobre astronomía wayana y tarëno», en *Relaciones de la Sociedad de Antropología,* Buenos Aires.

1987a *Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas,* Amsterdam.

1987b «Astronomía y mitos estelares de los indios de las Guayanas: Escorpión, Orión, las Pléyades, las Híades y el Can Mayor», en J. Arias de Greiff y E. Reichel, eds., *Etnoastronomías americanas,* Bogotá, pp. 45-76.

1987c «Astronomía de los wayana de Surinam y Guayana Francesa», en *Journal of Latin American Lore,* 13, 1, pp. 47-71.

1988a *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam,* Amsterdam.

1988b «Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine», en *Circé, cahiers de recherche sur l'imaginaire,* pp. 16-19.

1988c «Ethnographie imaginaire et pratiques culinaires», en E. Magaña, ed., *Les monstres dans l'imaginaire des Indiens d'Amérique latine,* pp. 7-47.

1988d «Monstres et races pliniennes: raison et déraison de l'esprit ethnologique», en E. Magaña, ed., *Les monstres dans l'imaginaire des Indies d'Amériqeu latine,* pp. 1-6.

1988e «Astronomía wayana y tarëno (Guayana francesa, Surinam, norte de Brasil)», en *América Indígena,* 48, 2, pp. 447-461.

1988f «Historia y estructura de las Pléyades, Orión y el Can Mayor-La Popa en los mitos de los indios del noreste de Sudamérica», en M. Gutiérrez Estévez, ed., *Mito y ritual en América,* Madrid, pp. 202-263.

1988g «Reminiscencias personales de un indio tarëno», en M. Gutiérrez Estévez, ed., *Biografía y confesiones de los indios de América. Arbor,* 515-516, pp. 177-218.

1988h «El cuerpo y la cocina en la mitología wayana, tarëno y kaliña», en M. Gutiérrez Estévez, ed., *Naturaleza y cultura: antropología de la alimentación en América Latina. América Indígena,* 48, 3, pp. 571-604.

1988i «Las mujeres de Luna: cultivo de la mandioca, consanguinidad y elaboración culinaria entre los kaliña de Surinam», en *Anthropologica,* 6, pp. 363-382.

1988j «Orión entre los kaliña de Surinam», en *Anthropologica,* 6, pp. 383-407.

1988k «El Señor del Bosque y la etnografía imaginaria de los indios de Surinam», en *Anthropologica,* 6, pp. 409-437.

1989a «Astronomías indígenas americanas», en *Scripta Ethnologica,* Supplementa 9.

1989b «Nociones astronómicas y cosmológicas de los trio de Surinam», en E. Magaña, ed., *Astronomías indígenas americanas,* pp. 209-245.

1989c «Nuevos desarrollos en etnoastronomía sudamericana», en E. Magaña, ed., *Astronomías indígenas sudamericanas,* pp. 11-16.

1989d «Gilij: ideología y mitología guayanesas», en *Montalbán,* 21, pp. 125-151.

1989e «Myth Are Good to Kill With», en *Latin American Indian Literatures Journal,* 5, 2.

1989f «Myths Are Good to Kill With», en E. Magaña, ed., *Myth Are Good to Kill With* pp. 1-3.

1989g «The Old-Head Woman and the Penis Man: Two Wayana Narratives», en E. Magaña, ed., *Myths Are Good to Kill With,* pp. 15-30.

1989h «Orale tradities, cosmologie en dagelijks leven bij de Indianen van Suriname», en *Surinaamse Taalkunde, Letterkunder en Geschiedenis,* 8, 2, pp. 137-142.

1990a «La gente pecarí, el sacerdote caníbal y otras historias: los otros en el testimonio y la imaginación de tribus guayanesas», en *Antropológica,* 73, pp. 3-61.

1990b «Zarigüeya, Señor de los Sueños. Una teoría tarëno», en M. Perrin, ed., *Antropología y experiencias del sueño,* pp. 117-143.

1991 «Les moitiés masculins et fémenins du ciel: astronomie de quelques tribus guyanaises», en C. Jaschek y P. Erny, eds., *Actes du 8e Rencontre Astronomie et Sciences Humaines,* 5, pp. 59-72.

Magaña, E. y F. Jara

1980 «The Jaguar Against the Wolf: Analysis of a Myth of the Kamayura Indians (Central Brazil)», en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe,* 29, pp. 3-31.

1982 «The Carib Sky», en *Journal de la Société des Américanistes,* 68, pp. 115-132.

1983a «Astronomy of the Coastal Caribs of Surinam», en L'Homme, revue française d'anthropologie, 23, 1, pp. 111-133.

1983b «Star Myths of the kaliña (Carib) Indians of Surinam», en *Latin American Indian Literatures,* 7, 1, pp. 20-37.

1984 «Carib Myths on the Origin of Some Animal Species», en *Latin American Indian Literatures Journal,* 1, 1, pp. 13-27.

Magaña, E. y P. Mason, eds.

1986a *Myth and the Imaginary in the New World,* Amsterdam.

1986b «Tales of Otherness. Myths, Stars and Plinian Men in South America», en E. Magaña y P. Mason, eds., *Myth and the Imaginary in the New World,* pp. 7-40.

Mason, P.
1990 *Deconstructing America,* Londres.

Massot, C.
1984 *Une autre vie. Cronique des quelques Indiens Wayana,* París (film).

Mazière, F., D. Darbois y W. Ivanov
1955 *Tumuc Humac. Musique de la Haute Foret Amazonienne,* París (disco).

Melatti, J. C.
1978 *Ritos de uma Tribo Timbirá,* Sao Paulo.

Menget, P.
1979 «30 Juin 1973. Station de Surinam [informe sobre la observación del eclipse solar en una aldea kaliña del río Wayambo, Surinam]», en G. Francillon y P. Menget, eds., *Soleil est mort. L'éclipse total du soleil du 30 juin 1973,* Nanterre, pp. 119-142.

Mercier, J. N.
1979 *Nosotros los Napu-Runas. Mitos e Historia,* Iquitos.

Métraux, A.
1946 «El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana», en *América Indígena,* 6, 1, pp. 9-25.
1948 «Ensayos de Mitología Comparada Sudamericana», en *América Indígena,* 8, 1, pp. 9-29.

Monod, J.
1972 *Un riche cannibale,* París.
1987 *Wora. La déesse cachée,* París.

Murphy, R.
1958 «Mundurucú Religion», en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* 49.

Nimuendajú, C.
1939 «The Apinayé», en *Anthropological Series,* 8, Washington.
1944 *Mapa Etno-Histórico,* Río de Janeiro.
1946 «The Eastern Timbirá», en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* 41, Berkeley.

1952 «The Tukuna», en *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* 45, Berkeley.

Nordeskiöld, E.

1924 *Forschungen und Abenteuer in Südamerika,* Stuttgart.

Overing, J.

1984 «Dualisms and an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela», en K. M. Kensinger, ed., *Marriage Practices in Lowland South America,* Illinois, pp. 127-155.

1985 «There is no End to Evil. The Guilty Innocents and Their Fallible God», en D. Parkin, ed., *The Anthropology of Evil,* Oxford, pp. 244-278.

1986 «Images of Cannibalism, Death and Domination in a "Non-Violent" Society», en D. Ricker, ed., *The Anthropology of Violence,* Oxford, pp. 86-102.

Patris, J. B.

1766-1769 *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de la Guyane française,* Arch. Nat. AF, IV.

Penard, A. Ph.

1928 «Het Pujai-Geheim der Surinaamsche Caraïben», en *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië,* 84, pp. 625-671.

Penard, A. Ph. y F. P.

1909 *De Menschetende Aanbidders der Zonneslang,* Paramaribo.

1908a *Het Woord van den Indiaanschen Messias,* Paramaribo.

1908b *Neosophia of de cirkelleer van tijd en ruimte,* Paramaribo.

Prudhomme, M.

1798 *Voyage à la Guiane et à Cayenne,* París.

Rauschert, M.

1967 «Materialen zur geistigen Kultur des ostkaraibischen Indianerstämme», en *Anthropos,* 62, pp. 165-206.

1981 «A História dos Indios Aparai e Wayana segundo suas próprias tradiçoes», en T. Hartmann y V. Penteado Coelho, ed., *Contribuçoes à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden,* Sao Paulo.

1982 *Erlebte Völkerkunde. Berichte, Beobachtungen und Begegnungen mit Naturvölkern Südamerikas,* Bonn.

Reichel-Dolmatoff, G.

1968 *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians,* Chicago [1971].

1975 «Templos Kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado», en *Revista Colombiana de Antropología,* 29, pp. 199-245.

1975 *El chamán y el jaguar,* México.

1978a «The Loom of Life: A Kogi Principle of Integration», en *Journal of Latin American Lore,* 4, 1, pp. 5-27.

1978b «Desana Animal Categories, Food Restrictions and the Concept of Color Energies», en *Journal of Latin American Lore,* 4, 2, pp. 243-291.

1979a «Some Source Materials on Desana Shamanistic Initiation», en *Journal of Latin American Lore,* 5, 1, pp. 27-61.

1979b «Desana Shamans, Rock Crystals and the Hexagonal Universe», en *Journal of Latin American Lore,* 5, 1, pp. 117-128.

1981 «Brain and Mind in Desana Shamanism», en *Journal of Latin American Lore,* 7, 1, pp. 73-98.

1992 «Astronomical Models of Social Behavior Among Some Indians of Colombia», en A. Aveni y G. Urton, eds., *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics. Annals of the New York Academy of Sciences,* 385, pp. 165-181.

1984 «Some Kogi Models of the Beyond», en *Journal of Latin American Lore,* 10, 1, pp. 63-85.

1985 «Tapir Avoidance in the Colombian Northwest Amazon», en G. Urton, ed., *Animal Myths and Metaphors in South America,* Salt Lake City, pp. 107-143.

1986 «A Hunter's Tale from the Colombian Northwest Amazon», en *Journal of Latin American Lore,* 12, 1, pp. 65-74.

1987 «The Great Mother and the Kogi Universe: A Concise Overview», en *Journal of Latin American Lore,* 13, 1, pp. 73-113.

Renard-Casevitz, F. M.

1991 *Le banquet masqué. Une mythologie de l'étranger,* París.

Rice, F. J. D.

1931 «Short Aparai Vocabulary», en *Journal de la Société des Américanistes,* 23, pp. 116-120.

Ríonegro, fray Froilán de
1918 *Relaciones de las misiones de los PP. capuchinos en las antiguas provincias españolas hoy república de Venezuela 1650-1817,* Sevilla, 2 vols.

Rivière, P.
1969 *Marriage among the Trio,* Oxford.
1984 *Individual and Society in Guiana. A comparative study of Amerindian social organization,* Cambridge.

Rodríguez de la Fuente, F.
1975 *World of Wildlife: Animals of South America,* Londres.

Rodway, J.
1894 *In the Guiana Forest. Studies of Nature in Relation to the Struggle for Life,* Londres.

Roe, P.
1983 *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin,* New Brunswick.

Roe, P. y E. J. Langdon
1991 «Digging In and Falling Through: Chthonic Imagery in Lowland South America Indian Mythology», en *Latin American Indian Literatures Journal,* 7, 1.

Roth, W. E.
1915 «An Inquiry Into the Animism and Folklore of the Guiana Indians», en *30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1908-1909,* Washington.
1924 «An Introductory Study of the Arts, Grafts and Customs of the Guiana Indians», en *38th Annual Report of the Bureau of American Etnology 1916-1917,* Washington.

Sausse, A.
1951 *Populations Primitives du Maroni (Guyane Française),* París.

Schaden, L.
1976 «Las religiones indígenas de América del Sur», en H. Ch. Puech, ed., *Las religiones de los pueblos sin tradición escrita,* Madrid, pp. 355-415.

Schmidt, L.
1942 «Verslag van drie Reizen naar de Bovenlandsche Indianen», en Departement Landbouwproefstation, *Bulletin 58,* Paramaribo.

Schoen, I.
1981 *Tulakanem Pampilan,* Paramaribo.

Schoen, I. y D.
1979 *Helë Kan Pampilan. Kan Nimoipoton Injan,* Florida.
1984 *Helë Kan Pampilan,* Paramaribo.

Schoepf, D.
1971 «Essai sur la plumasserie des Indiens Kayapo, Wayana et Urubu (Brésil)», en *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève,* 14, Ginebra, pp. 15-68.
1972 «Historique et situation actuelle des Indiens Wayana-Aparai du Brésil», en *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève,* 15, Ginebra, pp. 33-64.
1976 «La Japu faiseur de perles: un mythe des indiens Wayana-Aparai du Brésil», en *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de la Ville de Genève,* 19, Ginebra, pp. 55-82.
1979 *La marmite wayana: cuisine et société d'une tribu amazonienne,* Ginebra.
1987 «Le récit de la création chez les Indiens Wayana-Aparai du Brésil», en *Bulletin Annuel du Musée d'Ethnographie de Genève,* 29, Ginebra.

Schomburgk, R.
1847-1848 *Reisen in Britisch-Guiana in den Jahren 1840-1844,* Leipzig.

Schultz-Kamphenkel, O.
1938 *Rätsel der Urwaldhöll. Vortoss in unerforschte Urwälder des Amazonen stromes,* Berlín.

Seeger, A.
1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suya Indians of Mato Grosso,* Cambridge.

Speiser, F.
1926 *Im Düster des brasilianischen Urwalds,* Sttutgart.

Steinen, K. von den
1897 *Unter der Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* Berlín.

Tastevin, P. C.
1925 «La légende de Boyusú en Amazonie», en *Revue d'ethnographie et des traditions populaires,* 6, 22, pp. 172-206.

Taylor, D.
1946 «Notes on the Star Lore of the Caribbees», en *American Anthropologist,* 48, pp. 215-222.

Thomas, D. J.
1982 *Order Without Government. The Society of the Pemon Indians of Venezuela,* Illinois.

Velthem, L. Hussak van
1976 «Representaçoes gráficas Wayana-Aparai», en *Boletim do Museo Paraense Emílio Goeldi,* 64, *N. S. Antropologia.*
1980 «O Parque Indígena de Tumucumaque», en *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* 76, *N. S. Antropologia.*

Veth, B.
1987 *Verslag van een leeronderzoek onder Wayana Indianen* [manuscrito].
1990 *Gebruiks, en medicinale planten van de Wayana Indianen in Frans Guyana en Suriname* [manuscrito].

Vianès, S.
1959 *Guyane. Chants, Dansen, Appel du Gibier,* París (disco).

Villiers, M. de
1920 «Journal inédit du Voyage du Sergent La Haye de Cayenne aux chutes du Jari 1728-1729», en *Journal de la Société des Américanistes,* 12, pp. 115-126.

Vincke, G.
1935 *Avec les Indiens de la Guyane,* París.

Viveiros de Castro, E.
1981 *Araweté, os deuses canibais,* Río de Janeiro.

Wagley, Ch.
1977 *Welcome of Tears. The Tapirapé Indians of Central Brazil,* Nueva York.

Wagley, Ch. y J. Galvao
1949 *The Tenetehara Indians of Brazil,* Nueva York.

Wavrin, M. de
1937 *Moeurs et coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud,* París.
1951 *Les betes sauvages de l'Amazonie et des autres régions de l'Amérique du Sud,* París.

Weiss, G.
1975 «Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America», en *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* 52, 5, Nueva York.

Wilbert, J.
1964 *Warao Oral Literature,* Monografía 9 del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Caracas.
1970 *Folk Literature of the Warao Indians,* Los Ángeles.
1974 *Yupa Folktales,* Los Ángeles.
1975 *Folk Literature of the Selknam Indians,* Los Ángeles.
1977 *Folk Literature of the Yamana Indians,* Los Ángeles.
1979 «Geography and Telluric Lore of the Orinoco Delta», en *Journal of Latin American Lore,* 5, 1, pp. 129-150.
1981 «Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism», en *Journal of Latin American Lore,* 7, 1, pp. 37-72.
1985 «The House of the Swallow-Tailed Kite: Warao Myth and the Art of Thinking in Images», en G. Urton, ed., *Animal Myths and Metaphors in South America,* pp. 145-182.

Wilbert, J. y K. Simoneau
1979 «Folk Literature of the Gê Indians», vol. I., en *UCLA Latin American Studies,* 44, Los Ángeles.
1982a «Folk Literature of the Mataco Indians», en *UCLA Latin American Studies,* 52, Los Ángeles.
1982b «Folk Literature of the Toba Indians», vol. I, en *UCLA Latin American Studies,* 54, Los Ángeles.
1983 «Folk Literature of the Bororo Indians», en *UCLA American Studies,* 57, Los Ángeles.
1984a «Folk Literature of the Gê Indians», vol. II, en *UCLA Latin American Studies,* 58, Los Ángeles.
1984b «Folk Literature of the Tehuelche Indians», en *UCLA Latin American Studies,* 59, Los Ángeles.
1985 «Folk Literature of the Chorote Indians», en *UCLA Latin American Studies,* 60, Los Ángeles.
1986a «Folk Literature of the Guajiro Indians», vol. I, en *UCLA Latin American Studies,* 63, Los Ángeles.
1986b «Folk Literature of the Guajiro Indians», vol. II, en *UCLA Latin American Studies,* 63, Los Ángeles.
1987a «Folk Literature of the Chamacoco Indians», en *UCLA Latin American Studies,* 64, Los Ángeles.

1987b «Folk Literature of the Nivaklé Indians», en *UCLA American Studies,* 66, Los Ángeles.

1988 «Folk Literature of the Mocovi Indians», en *UCLA Latin American Studies,* 67, Los Ángeles.

1989a «Folk Literature of the Toba Indians», vol. II, en *UCLA Latin American Studies,* 68, Los Ángeles.

1989ba «Folk Literature of the Ayoreo Indians», en *UCLA Latin American Studies,* 70, Los Ángeles.

1989c «Folk Literature of the Caduveo Indians», en *UCLA Latin American Studies,* 71, Los Ángeles.

1990 «Folk Literature of the Yanomami Indians», en *UCLA Latin American Studies,* 73, Los Ángeles.

Wirth, M.

1943 «A mitologia dos Vapidiana do Brasil», en *Sociologia,* 5, 3.

Zerries, O.

1952 «Sternbilder als Ausdruck jägerischer Geisteshaltung in Südamerika», en *Paideuma Mitteilungen zur Kulturkunde,* 5, pp. 220-235.

ÍNDICE DE MITOS

M1	El amante Pene 1	95
M2	El amante Pene 2	96
M3	El origen de la luna 1	99
M4	El amante Pene 3	101
M5	Un hombre abandonado 1	102
M6	El origen de la luna 2	109
M7	Un hombre abandonado 2	110
M8	El origen de la luna 3	113
M9	El origen de la luna 4	114
M10	El origen de la luna 5	115
M11	Origen de Orión y de las Pléyades 1	116
M12	Origen de Orión y de las Pléyades 2	118
M13	La cabeza rodante 1	119
M14	La cabeza rodante 2	120
M15	La cabeza rodante 3	121
M16	La cabeza rodante 4	122
M17	La cabeza rodante 5	122
M18	La cabeza rodante 6	124
M19	Origen de la constelación del venado	124
M20	Una suegra malévola	125
M21	La cabeza rodante 7	125
M22	La canoa del sol	132
M23	Origen del fuego 1	136
M24	Origen del fuego 2	140
M25	Origen de las plantas cultivadas 1	149
M26	Origen del fuego 3	153

M27 Origen del fuego 4 154
M28 Origen del fuego 5 156
M29 Origen del fuego 6 157
M30 Origen del fuego 7 157
M31 Origen del fuego 8 164
M32 Rapto de una hermana 166
M33 Origen de la iniciación masculina 1 179
M34 Origen de las técnicas de caza 180
M35 Origen de las danzas 181
M36 Origen de la iniciación masculina 2 181
M37 Origen de la iniciación masculina 3 188
M38 Matrimonio con una mujer tapir 189
M39 Matrimonio con una mona 1 190
M40 Matrimonio con una mona 2 191
M41 Unión con una mujer jaguar 191
M42 Unión con un hombre jaguar 192
M43 Unión con un hombre cigarra 192
M44 Una mujer testaruda 193
M45 Unión con un hombre búho 194
M46 Cómo pesca el chotacabras 194
M47 Matrimonio con una mujer cerdo salvaje 197
M48 Origen de los cerdos salvajes 1 197
M49 Origen de los cerdos salvajes 2 198
M50 La muerte de un shamán cerdo salvaje 198
M51 Origen de la muerte 205
M52 Origen del color de las aves 1 211
M53 Visita al cielo 1 212
M54 Visita al cielo 2 214
M55 Visita al cielo 3 216
M56 Amante Anaconda 1 222
M57 Amante Anaconda 2 223
M58 Amante Anaconda 3 224
M59 Hombres peces 1 228
M60 Hombres peces 2 229
M61 Hombres peces 3 230
M62 Seres acuáticos 1 231
M63 Seres acuáticos 2 232
M64 Seres acuáticos 3 232

M65 Seres acuáticos 4 233
M66 Seres acuáticos 5 233
M67 Seres acuáticos 6 233
M68 Seres acuáticos 7 234
M69 Seres acuáticos 8 234
M70 Seres acuáticos 9 234
M71 Seres acuáticos 10 236
M72 Una expedición etnográfica 239
M73 Una chica lasciva 242
M74 Cómo nacían los chicos 243
M75 Mujeres con vaginas dentadas 244
M76 El porqué de los enanos 245
M77 Origen de los enanos 245
M78 Enanos 1 246
M79 Enanos 2 246
M80 Los amantes que quedaron «pegados» 247
M81 Un crimen pasional 248
M82 Tortuga se burla de Jaguar 248
M83 Una mujer comida por gusanos 250
M84 El hombre que se comió su escroto 251
M85 Un caimán enfadado 251
M86 Perezoso se burla de Jaguar 1 251
M87 Perezoso se burla de Jaguar 2 252
M88 Oso hormiguero se burla de Jaguar 252
M89 Intento de domesticar al armadillo 253
M90 El sapo y el venado 253
M91 Un suegro loco por la miel 254
M92 Por qué algunos peces no se trozan 254
M93 Un hombre que se alimentaba de gusanos 254
M94 Un hombre serpiente 255
M95 Cómo flechar a una boa 255
M96 Un ser de cuerpo afilado 255
M97 Origen del color de las aves 256
M98 La flecha viva 257
M99 Un shamán que no se mojaba 258
M100 Origen de las plantas cultivadas 2 258
M101 Origen del barbasco de pesca 1 260
M102 Origen del barbasco de pesca 2 260

M103 Cómo y para qué meterse en una marmita de tierra 261
M104 Encuentro con los akuriyó 263
M105 Historia de guerra 1 263
M106 Historia de guerra 2 264
M107 Historia de guerra 3 264

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de julio de 1992.

El libro *Literatura de los pueblos del Amazonas,* de Edmundo Magaña, forma parte de la Colección «Lenguas y Literaturas Indígenas», dirigida por el profesor Miguel Ángel Garrido, Catedrático de Universidad e Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

COLECCIÓN LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

- Códices mexicanos.
- El quechua y el aymara.
- El mapuche o araucano.
- Literatura de los pueblos del Amazonas.

En preparación:

- Lenguas indígenas del Brasil.
- Lenguas indígenas de Norteamérica.
- Pasado y presente de las lenguas indígenas de México y Centroamérica.
- El guaraní.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492,* de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 004390

Edmundo Magaña

LITERATURA DE LOS PUEBLOS DEL AMAZONAS

COLECCIÓN LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS